

Ion Copoeru

Aparentă și sens

**La încrucișarea dintre constituire
și manifestare**

Presa Universitară Clujeană

ION COPOERU

APARENȚĂ ȘI SENS

LA ÎNCRUCIȘAREA
DINTRE CONSTITUIRE ȘI MANIFESTARE

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Virgil Ciomoș

Prof. univ. dr. Veress Carol

ISBN 978-973-595-812-1

© 2014 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

ION COPOERU

APARENȚĂ ȘI SENS

**LA ÎNCRUCIȘAREA
DINTRE CONSTITUIRE ȘI MANIFESTARE**

EDIȚIA A II-A

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2014

Fiului meu,

Armin

Motto:

**„Durch alle Wesen reicht der *eine* Raum:
Weltinnenraum. Die Vögel fliegen still
Durch uns hindurch. O, der ich wachsen will,
Ich sehe hinaus, und *in* mir wächst der Baum.**

(Rainer Maria Rilke)

Introducere la ediția a II-a

Sensul faptului-de-a-apărea

Într-o serie de scrieri de estetică, Georg Simmel circumscrie cu finețe sensul faptului-de-a-apărea¹ fenomenal. Punctul de plecare este o *epoché sui generis*² :

« Când lumea exterioară este pentru noi simplă intuiție, ca o imagine pentru ochi, neîngreunată de gândire, de vreo semnificație care să meargă dincolo de suprafața ei <...> »³.

Într-adevăr, obiectul din lumea exterioară aflat la o distanță suficient de mare ne apare ca o imagine de un tip particular : nu este o imagine-reproducere, ci o imagine a sa înseși ; obiectul este imaginea sa, imaginea este chiar obiectul. Obiectul ni se dă, la

¹ Traducem aici prin „faptul-de-a-apărea” termenul francez de *apparaître*. Mai jos, el va apare, datorită cerințelor contextului, tradus și ca „manifestare”.

² Ne întrebăm dacă *epoché* nu are trebui să fie întotdeauna *sui generis*. Faptul că Husserl ne-a lăsat mai multe versiuni ale teoriei reducției nu indică oare faptul că reducția este un instrument pe care îl putem utiliza “pe loc” și că, prin aceasta, validitatea sa este dependentă în mod esențial de succesul său ?

³ Georg Simmel, *Esthétique du portrait*, în Georg Simmel, *Esthétique sociologique*, Introduction de Philippe Marty, traduction de Lambert Barthélémy, Michel Collomb, Philippe Marty et Florence Thérond, Collection "Pensée allemande et européenne", Presses de l'Université Laval/Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007, p. 79.

urma urmelor, ca o imagine bi-dimensională. Pomul înflorit din grădina mea, ca și cel din grădina lui Husserl⁴, nu are, din această perspectivă, profunzime. Tot ceea ce este destul de departe astfel că mâna mea nu îl poate atinge – cu atât mai mult cu cât o fereastră se interpune – are această caracteristică de a apărea ca o suprafață, Eu *știu* că ramurile lui se întind în toate părțile, dar asta nu mă împiedică să îl *văd* ca pe un tablou sau o fotografie. Este vorba aici de o vedere fenomenală sau fenomenalizantă, căci gandirea nu intervine pentru a adăuga semnificații.

Acest mod particular de donare, în care conținuturi sensibile apar (se dau) ca atare, neafectate de un nivel extra-sensibil al donării, nu șterge relațiile dintre conținuturi, așa cum am fi tentați să credem; el le bifează sau suspendă numai pe acelea supra-adăugate, lăsând în acest fel să apară relații intrinseci acestor conținuturi. De aceea, Simmel scrie mai departe :

« <...> noi resimțim totuși în relațiile dintre aceste elemente pur sensibile o senzație de armonie sau de antagonism, de repaus sau de animare, de echilibru sau de accentuare și de punere în valoare, de generalitate tipică sau de individualizare <...> »⁵.

În acest punct, analiza plonjează la nivelul cel mai elementar, anume al « elementelor pur sensibile » și al relațiilor dintre acestea. Simmel schițează aici ceea ce Husserl va numi mai târziu « analiză a sintezelor pasive ». Nu ni se spune cum au fost identificate aceste elemente sau dacă mai sunt și altele de acest

⁴ Facem aici aluzie la §88 („Componentele de trăire reale (*reelle*) și cele intenționale. Noema”) din *Ideen I*. A se vedea deopotrivă traducerea în limba română: Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică*. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură, traducere de Chr. Ferencz-Flatz, Humanitas, Colectia Acta Phaenomenologica, București, 2011.

⁵ *Ibid.*

fel. Putem ghici că o percepție educată artistic este cea care informează privitorul. Simmel nu caută, precum Husserl, o genealogie a logicii, iar acest lucru ne facem să credem că abordarea lui a câmpului fenomenal este mai puțin atunsă de « interese » exterioare acestuia, Este posibil, de acemenea, ca seria de distincții descriptive propusă de el să fie mai potrivită decât jocul afirmării și al negării pe care ni-l înfățișează Husserl ca fiind operant în zona pre-predicativității (a se vedea în acest sens *Hua XI*).

Distingând, în analiza sa a portretului pictural (văzut ca *totalitate* a celui portretizat), între un sens al manifestării fenomenale (*apparaître phenomenal*) și unul din spatele manifestării, Simmel îi recunoaște reprezentării o capacitate de a traversa aspectul exterior și de a pătrunde în psihicul persoanei reprezentate⁶. Nu se întâmplă, însă, același lucru și în cazul privitorul care admiră un pom înflorit pe fereastră⁷? Sensul-în nu este, desigur, totuna cu sensul-în-spatele reprezentării. În teoria sa a noemei, Husserl încearcă să străbată această (infintă) între cele două tipuri de sens, mai precis de la primul către al doilea. Dar numai printr-o formă, am zice, hiperbolică de identificare ajunge fenomenologia să le facă să coincidă. Adevarul devine, astfel, o marcă a indicării, a faptului de a arăta. Modul constituirii lasă tot mai mult locul modului manifestării, iar miza devine aceea de a face pura fenomenalitate să parvină la totala ei distincție. Din ceea ce se dă ochiului pur și simplu, fenomenul devine cea totalitate care este de câștigat (de construit, ar zice unii) în momentul în care ochiul și-ar dobândi cu adevărat autonomia⁸.

⁶ Georg Simmel, *op. cit.*, p. 79.

⁷ Cadrul ferestrei funcționează în acest caz ca și rama unui tablou, fiind operată o decupare a realității exterioare sensibile care transformă totalitatea nemărginită a lumii exterioare în portret al unui obiect determinat.

⁸ De aceea, locul în care fenomenul poate fi considerat ca atare pare să fie arta. Dar nu este aici locul pentru a dezvolta această idee.

Acest tip de demers, bazat pe suspendarea credinței în existența lumii externe și pe o formă de dezinteres a spectatorului, conduce la o ontologie non-dualistă. Pentru ca aceasta să rămână, însă, stabilă, este necesară includerea spectatorului în tablou. Scena se lărgeste deodată, curprinzând, alături de pomul înflorit din grădină, privit pe fereastră și, cu aceasta, considerat ca sens (al pomului înflorit), și pe privitorul așezat la masa de lucru, împreună cu « stările » sale « psihice »⁹.

Sensul complet al tabloului ca constituit ar putea, la limită, să fie determinat de un privitor așezat în punctul lui de vedere. Sensul tabloului ca manifestare, ca ceea ce apare, nu se lasă, însă, descoperit decât ca acțiune. Faptul că privitorul este așezat devine, din unul necesar (necesar fixării imaginii ca tablou) unul contingent și, în cele din urmă, limitativ. Văzului i se adaugă alte simțuri și, în cele din urmă, alte abilități ale « privitorului », care devine astfel subiect într-un sens mai larg. În acest fel, subiectul re-devine parte a lumii, iar lumea, din lume-în-subiect, devine lume ca integralitate. În mod surpinzător – cel puțin pentru un fenomenolog – subiectul se amplifică până în acel punct în care, confundându-se prin identificare cu lumea, nu numai că se afirmă conform tipului său eidetic de subiect, ci, în cel din urmă și în mod esențial, se estompează și « dispare » în interstițiile lumii. Nu ai cu acest ultim gest, deopotrivă radical și modest, lumea poată să apară ca lume și nu ca simplu corelat.

Este vorba aici de un demers ontologique centrat pe conceptul¹⁰ de lume, care ne permite să dezvoltăm ideea unei subiecti-

⁹ La M. Merleau-Ponty găsim, desigur, un alt exemplu, inspirat de analiza tablourilor lui Cézanne.

¹⁰ "Lume", ca, de altfel, și celelalte concepte majore discutate în această lucrare (epoché, trăire, corelație noetico-noematică) sunt mai mult decât concepte *stricto sensu*. Ar fi preferabil să le vedem mai degrabă ca pe niște

vități secunde imersată în viața cotidiană. În consecință, *epoché* poate apărea ca fiind o operație „non-reflexivă, care atinge în treacăt lumea”¹¹. Nu este aceasta neapărat și perspectiva promovată de această carte, deși rezultatele sunt convergente. Calea pe care am ales-o nu implică nicidecum „abandonul oricărei metode”¹², ci, am putea spune, are tendința de a duce rigorismul analitic la limita lui. De aceea, distincția dintre un subiect și un obiect, la care suntem neîncetat obligați să revenim, este problematizată cu încăpățănare, fără să putem spune că ajungem la o corelație non-duală sau că descoperim vreo cale care să străpungă efectiv opoziția dintre cel ce accede la... și ceea ce la care avem acces, dintre privitor și lumea privită (în fond, lumea ca tablou sau, altfel spus, tabloul lumii)¹³.

Rezultat al unui travaliu care s-a întins practic pe tot parcursul ultimului deceniu al secolului trecut, lucrarea de față nu descrie tot acest parcurs, ci numai o fotogramă, o imagine înghețată a unui univers dinamic și, pe fond, contradictoriu. După atâția ani, în care cercetarea fenomenologică nu a bătut pasul pe loc, ne dăm

«concepte esențialmente contestate» (*essentially contested concepts*), pentru a atrage atenția, așa cum a făcut și W. B. Gallie – creatorul acestei sintagme -, asupra complexității lor intrinseci și a caracterul lor «deschis». Trimitem în acest sens la Olivier Tinland, «Présentation du numéro», *Philosophie*, N° 122, 2014, pp. 3-8.

¹¹ «non-réflexive, située à fleur du monde» (Natalie Depraz, Francisco J. Varela, Pierre Vermersch, *A l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*, Zeta Books, Collection Phenomenological Workshop Texts, Bucurest, 2011, p. 330.

¹² *Ibid.*

¹³ Prin aceasta, cartea de față se situează într-un raport de contrarietate cu majoritatea cercetărilor fenomenologice care aparțin așa-numitei fenomenologii franceze, dar nu și în opoziție cu scopul și rezultatelor lor majore.

seama că nu sunt prea multe lucruri de schimbat în ce privește conținutul ideatic al lucrării¹⁴, ci că travaliul care rămâne de făcut este unul de auto-comprehensiune¹⁵. La urma urmelor, nu descrierea completă a acestor procese ne interesează, ci, pentru a prelua termenii lui Simmel, armonia și generalitatea tipică pe care aceasta o produce. Cu alte cuvinte, deviza „înapoi la Husserl” devine „înapoi la Spinoza”.

Cluj-Napoca, decembrie 2014

¹⁴ Ceea ce consideram în ediția I (Editura Dacia, 2000) o anexă, un simplu exercițiu, ne apare acum ca o concluzie firească a demersului de atunci. În schimb, am considerat oportun pentru a sublinia că cercetările prezentate în această scriere se află la intersecția celor două planuri să adăugăm la finalul cărții un “supliment” despre relația dintre constituire și manifestare, preluat din lucrarea noastră *Structuri ale constituirii* (Casa cărții de știință, 2001).

¹⁵ Pentru cateva din temele tratate aici ne permitem să trimitem cititorul la unele din studiile noastre, precum “Hétérogénéité et constitution du champ sensible singulier”, in : *Studia Phaenomenologica*, vol. II, Nr. 3-4, Humanitas, 2002, p. 25-43, “Centration et décentration dans la phénoménologie pure husserlienne (le cas du noyau noématique)”, in “*Studia Phaenomenologica*”, No. 1, Bucharest, 2001, p. 45-60 sau “*Epoché et monde*”, in *Analele Universității București – Filosofie*, București, anul XLVII, 1998, p. 23-37.

Introducere la ediția I

Fenomenologia este știința evidențelor simple. Este suficientă o singură asemenea evidență, precum aceea „(ego) cogito” cartesiană, pentru ca o *mathesis universalis* să se prefigureze. Dar nu pur și simplu dobândirea acestei evidențe prime este țelul fenomenologiei, ci reconstituirea lumii în deplinul respect și pe baza evidențelor originare – a unei lumi pe care radicalitatea demersului fenomenologic reductiv și simplitatea evidenței par a o nega. De succesul acestei întreprinderi aparent la îndemână atârnă reușita întregului demers fenomenologic, căci fragila evidență singulară se cere reluată și întărită într-un sistem complex de confirmări reciproce ale evidențelor. O primă și simplă evidență implică deci un întreg sistem de realizare a evidențelor și un orizont al dinamicii și al finalității lor. De aceea, fără a neglija în vreun fel demersul regresiv-reductiv, atenția noastră se îndreaptă cu precădere înspre o analiză a regimului *constituirii* având ca platformă teoria constituirii așa cum a fost ea elaborată de Husserl în faza de maturitate a fenomenologiei transcendente, anume în scrierile din a doua decadă a secolului nostru.

Fenomenologia constitutivă nu ne oferă încă adevărul. Fenomenologia constitutivă se interesează de modurile în care obiecte, de la cele mai simple la cele mai complicate, de la cele mai familiare la cele mai bizare, se articulează ca obiecte de cutare sau cutare tip și participă la edificiul ultim al lumii

constituite. Astfel, iluzii și halucinații stau laolaltă cu percepții „adequate”, căci atâta timp cât o iluzie ajunge să se prezinte, în urma unei analize amănunțite, deopotrivă cu evidența caracterului său de iluzie, teama noastră poate să dispară, iar ea își recapătă locul ei de drept într-o ordine *universală* a constituirii.

Nu o cunoaștere universală în sensul unui set elaborat sau în curs de elaborare a unor evidențe stabile și verificabile este misiunea filosofică pe care fenomenologia și-o asumă, ci descrierea și sistematizarea tuturor procedurilor și formelor de constituire a oricărui obiect posibil. Lumea, dezvăluită în amploarea varietății formelor și modalităților sale de constituire, devine astfel un vast șantier al fenomenologiei – un prealabil necesar oricărei tentative de a viza adevărul.

Din sintagma „simple evidențe” nu trebuie luate numai „evidențele”, care, oricât de ferme ar fi ele, din punctul de vedere al fenomenologiei rămân în esență chestionabile. Accentul cade, mai degrabă, pe cel de-al doilea termen. „Simplu” nu înseamnă aici nicidecum „ne-compus”, „limită a analizei” deci, iar acest lucru devine și mai clar dacă realizăm că fenomenologia nu procedează analitic, că reducția fenomenologică nu este o simplă descoperire în părțile care alcătuiesc un întreg. „Simplu” înseamnă în acest context „firesc”, „natural”, „spontan”, chiar „banal” sau „trivial”; termenul se referă aici mai degrabă la o anumită încredere față de ceea ce se prezintă așa cum se prezintă. Iată, spre exemplu, o simplă „aparență” sau „apariție” (nu este nimic peiorativ în acești termeni!), să zicem aceea de „maro”, pe care într-o anumită situație suntem înclinați în mod spontan să o atașăm sau să o includem într-o reprezentare mai complexă – aceea de „cal”, să presupunem. Chiar dacă ulterior derularea procesului perceptiv ne va arăta că era vorba o iluzie, de o

halucinație sau de o amintire falsă, nimic nu mă îndreptățește să nu iau ceea ce mi se oferă așa cum mi se oferă; voi spune atunci că era vorba de iluzia, halucinația etc. unui cal maro – calitatea „maro” rămâne în continuare calitatea „maro” și împreună cu alte „aspecte” (forme, culori, rugozități etc.) și cu structurile relaționale corespunzătoare formează *câmpul fenomenologic sensibil* pornind de la care orice constituire devine posibilă. Cu puterea minții am putea încerca să gândim ceea ce este „în spatele” sau „în amonte” de acesta. Nu este aici locul să discut tehnicile care ar putea permite acest demers sau valabilitatea lui de principiu – mă întreb numai: la ce bun să părăsim terenul intuiției sensibile?

Fenomenologia constitutivă nu vizează adevărul, orice am înțelege noi prin acest termen; ea pregătește numai accesul la adevăr. A ne precipita înspre acesta înseamnă a simplifica, a bloca sau chiar a subverti mecanismele constituirii. Este ceea ce face Descartes cedând rapid în fața modelului obiectivist, dar și ceea ce fac până la urmă un Husserl sau un Heidegger, strivind abia născutul teritoriu al fenomenologiei constitutive sub greutatea „fenomenologiei rațiunii” sau pierzându-l pur și simplu din vedere din cauza unei iluzii veritativiste.

A rămâne în această zonă inefabilă dintre născut și nenăscut, acolo unde „obiectul” vibrează înainte de a deveni „lucru”, a surprinde pe viu obiectul în iminența advenirii sale, aceasta presupune nu numai suspendarea tezei existenței naturale a lumii, efectuarea unor reducții eidetice etc., ci mai cu seamă efortul de a te menține în această postură imposibil de susținut care este aceea a unei *epoché* fenomenologice, de a o cultiva și a o lărgi până când lumea capătă contururile unei „sfere onto-noematice”, a unui edificiu al tuturor constituirilor posibile care tind, într-un fel sau altul, modul final al lui „a-fi”, către ființă.

În esență, fenomenologia constitutivă se desolidarizează de programul fundațional al fenomenologiei. *Corpus*-ul ei este alcătuit din ceea ce am putea numi „arhitecturi noematice”: construcții care se dezvoltă în mediul libertății spiritului atâta timp cât ele nu contrazic ideea de fondare (luată în sens fenomenologic). Fenomenologia constitutivă nu cercetează în mod unilateral „fundamentul” unei construcții – dacă este să preluăm această metaforă – ci articulațiile ei, ceea ce face din ea o „punere-laolaltă” unitară a unor elemente eterogene. Problema de bază a fenomenologiei constitutive devine astfel aceea a omogenității și a eterogenității, cu alte cuvinte, modalitatea în care eterogenitatea componențelor se poate resorbi într-un fundal omogen pentru a reemerge într-un edificiu total și dat nouă în toată splendoarea lui de construcție articulată, de edificiu al sensului.

I. „Aparență” și „sens”

Fenomenologia constitutivă își propune descrierea amănunțită a modului în care noi percepem lucrurile care ne înconjoară, de orice fel ar fi acestea, inclusiv a acestui lucru care sunt „eu” sau „tu”, care suntem „noi”. Într-un anume fel, fenomenologia nu aduce nimic nou față de ce știm deja, față de ce am putut constata fiecare dintre noi și față de ce a reușit să ne transmită tradiția căreia îi aparținem. Lucrurile nu pot fi, nu pot să apară altfel decât sunt – dacă ar face-o ar însemna că fenomenologia constitutivă nu și-a atins țelul, că ea nu a reușit să constituie ceea ce este (de constituit). Lucrul este lucrul care îmi apare așa cum îmi apare el „în fața ochilor” și nimic mai mult. De ce aș presupune că el este mai mult decât apare? De aș presupune o lume – încă o lume – „dincolo” de cea care se arată? De ce ar

exista asemenea lucruri precum „substanțe”, „idei”, „spirit” în spatele acestor lucruri care mă înconjoară și în a căror deplină familiaritate eu mă mișc? De ce ar ascunde lucrurile o altă lume? Lucrurile nu fac decât să se arate, iar noi trebuie să le acordăm deplină încredere sau, dacă vrem să formulăm enunțul într-o manieră fenomenologic riguroasă: Fluxul conștiinței imanente nu numai că *este*, ci el este în așa fel că o apariție în persoană a fluxului *nu are nevoie de un al doilea flux*, ci, ca fenomen, se constituie el însuși¹.

Cu toate acestea, în modul curent al operării cu lucruri, în felul în care noi ne aflăm printre lucruri, lucrurile sunt deopotrivă structuri ale semnificării; lucrurile înseamnă ceva, au un „înțeles”, poartă cu ele un „sens”, iar acesta pare să fie de fiecare dată mai mult decât lucrul însuși, de unde înțelegem că uneori el ar fi sau ar putea fi și altceva. Iată că în chiar simpla descriere a lucrurilor, a lucrurilor și a nimic altceva, o altă „lume”, mai diversă, mai bogată, se inserează. „Aparență”, pură apariție a lucrurilor, degajată de orice presupuziție, și „sens” – acel înțeles cu care lucrul vine de fiecare dată când apare, înțeles care îl articulează și îl susține dinăuntru – iată cele două repere, cele două „daturi” ale unui exercițiu al cărui rezultat final trebuie să fie lumea în întregul ei și așa cum este ea, cu zonele ei de „vizibil” și de „invizibil”, de lumină și de întuneric, de comprehensivitate și de nepătruns.

¹ Vezi Françoise Dastur, *Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, Encre Marine, 1994, p. 65. Fr. Dastur se referă aici la fluxul temporalității, dar, fiind vorba de forma fluxului, se înțelege că enunțul este generalizabil. Pentru o analiză precisă a fluxului temporalității trimitem la Fr. Dastur, *Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger*, în „Alter”, nr. 1, 1993, p. 385-401.

Spuneam mai sus că fenomenologia nu aduce nimic nou și acesta este pe deplin adevărat, căci ar fi cu totul lipsit de sens să scoatem din mână precum scamatorul alte aparențe, alte sensuri decât cele care erau acolo de la bun început sau decât cele care apar în derularea firească a experienței noastre. Economia auto-impusă a mijloacelor nu înseamnă penurie, pauperitate, ci posibilitatea înseși a constatării „pe viu” a apariției a ceva nou, a celui nou care nu vine pur și simplu să se adauge unei lungi și monotone serii, ci a celui care îmbogățește, care resemnifică. De aceea, putem spune că sensul profund al analizelor constitutive este acela de a descoperi „*sensul autentic*” al experiențelor noastre, „ocultat de transcendența vieții noastre practice (care înglobează deopotrivă praxisul teoretic, aspectul pur tehnic al științei)”².

În limbajul curent „aparență” sau „apariție” (Husserl spune „*Erscheinung*”) au o conotație peiorativă. În limbajul fenomenologiei, însă, „*Erscheinung*” este „fenomenul” însuși al fenomenologiei, materia sa primă, acel ceva „care apare” și, deopotrivă, „faptul de a apare”. Termenul trebuie dezbrăcat de toate sensurile sale co-laterale pentru a recâștiga puritatea sa originală (aceea pe care o avea, pare-se, termenul grec de *phainein*, de la care toți acești termeni derivă), de dinainte de a fi devenit înșelătoare „iluzie” sau „ficțiune”.

„Apariția” este astfel locul privilegiat al ecloziunii lumii, „stofa” înseși a lumii, acel nivel care nu suportă nici un „pseudo”, nici un „a părea că este, dar de fapt nu este” și pe care toți aceștia îl presupun ca pe adevăratul lor fundament. „A apare” trimite astfel la un tip aparte de intenționalitate, la un stadiu subnormal de funcționare a acesteia, de dinainte de orice luare de poziție, de

² Jan Patočka, *L'homme et le monde. Introduction à la phénoménologie de Husserl*, în *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1988, p. 97.

dinainte adică de a putea spune că ceea ce apare este „adevărat” sau numai o iluzie, o înșelătorie; trimite, deci, la un particular mod de a fi în lume, acela în care distanța între mine și lume se reduce până la a se transmuta în comuniune, în co-apartenență.

La fel de prudenți trebuie să fim în ce privește termenul „sens”. Nu putem să evităm, desigur, înțelegerea sensului ca sens constituit într-un limbaj, ca sens lingvistic deci, dar nu trebuie să uităm că „sensul” despre care este vorba aici este deopotrivă „sens al lumii”, că el aparține deopotrivă lucrului și aceasta nu în mod accidental. Problema sensului este o problemă fenomenologică fundamentală și ea trebuie tratată fenomenologic, adică înăuntrul experienței și în perspectiva sesizării structurilor acesteia. Cercetarea fenomenologică a experienței nu poate însă fi realizată înafara intervenției structurante a semnificațiilor și, în general, a tuturor obiectualităților care se constituie în ea și care depind în mod esențial de ea.

Așa cum se va vedea spre sfârșitul acestei lucrări, „sens” înseamnă în fenomenologie „sens noematic”, „sens obiectual”, adică nu o simplă entitate abstractă, ci acela prin care apare lucrul ca lucru efectiv, dat, concret (fiind vorba aici de concretitudinea lucrului dat în percepție, în reamintire, în anticipare, în imaginație sau în pura lui vizare signitivă).

II. Analitica intențională (schiță preliminară)

Cum nu ne-am propus în această lucrare să prezentăm problematica fenomenologică a constituirii în întregul ei, o schiță a acesteia ar fi fără îndoială binevenită.

Să luăm un arbore dat în percepție. Ceea ce percep eu, ceea ce mi se dă în percepție, mi se dă efectiv, „cu adevărat”, mi se dă adică lucrul însuși și nu vreun oarecare substitut al său, nu o

simplică „imagine” subiectivă a lui. Lucrul despre care vorbește fenomenologia este deci lucrul „în carne și oase”, lucrul așa cum este el dat în intuiția imediată – iată primul principiu al fenomenologiei - „principiu al tuturor principiilor”³, scrie Husserl - și care îi permite să exclare „genug der verkehrten Theorien”⁴. Iată cum este el formulat de către fondatorul fenomenologiei: „...orice intuiție donatoare originară este o sursă de drept pentru cunoștere; ceea ce ni se oferă în «intuiție» în mod originar (în realitatea sa corporală, ca să spunem așa) trebuie să fie primit pur și simplu, ca ceea ce se dă, dar numai în limitele a ceea ce se dă acolo – în acest fel nici o teorie imaginabilă nu ne poate induce în eroare”⁵. Cu alte cuvinte: intuiție donatoare originară și sursă ultimă și singura îndreptățită a cunoașterii sunt unul și același lucru. Intuiție donatoare ca act și ceea ce se dă nu sunt două lucruri diferite.

Dar nu este acesta singurul loc în care lucruri considerate în-deobște diferite se arată din punctul de vedere al fenomenologiei ca unul și același. Intuiția donatoare, la rândul ei, este, ca să zicem așa, „dublă”: „intuiția esențelor este un act donator originar și ca atare <ea este> un analogon al percepției sensibile...”⁶. Iată-ne înapoi la percepția arborelui nostru încredințați că ceea ce ni se oferă este arborele ca atare, refuzând deci orice „teorie”, orice

³ *Ideen I*, §24, p. 43-44. Pentru sigle rog cititorul să consulte bibliografia de la finele prezentei lucrări.

⁴ *Ibidem*. „Gata cu teoriile intervertite”, „de-a-ndoaselea” - am traduce noi – și, în consecință, absurde. Husserl se referă aici, pe de o parte, la „empirism”, care, distingând între știință în general și știință empirică și contestând, pe această bază, validitatea gândirii eidetice pure, conduce la „scepticism”, pe de altă parte, la „idealism”, care admite o gândire pură, „a priori”, dar nu recunoaște totuși existența unei intuiții pure, în care esențele sunt date în mod originar ca obiecte.

⁵ *Ideen I*, p. 43-44.

⁶ *Ideen I*, p. 43.

prejudecată care ne-ar îndemna să vedem în arbore mai mult sau mai puțin decât este el.

Dar ce înseamnă să percepi un obiect? Înseamnă că obiectul respectiv mi se dă numai în unilateralitatea fețelor sale, că mi se dă o față, apoi o altă față și o altă față și așa mai departe? Evident că nu. Când percep un arbore îl percep pe de-a întregul, îl percep în totalitatea sa (totalitate sensibilă, desigur), chiar dacă în acest moment numai o parte a lui îmi este dată efectiv, în timp ce celelalte sunt numai anticipate, rememorate⁷ etc. Arborele mi se dă deci împreună cu „sensul” său de „arbore” și, mai precis, de acel sau acel arbore, de arbore determinat – cum spunem de obicei. Arborelui îi aparțin nu numai forma, culoarea, mirosul, rugozitatea, ci și proprietățile sale „expresive”, trimiterile multiple care fac să avem de-a face cu o complexitate morfologică semnificantă astfel încât o aparență oarecare a arborelui trimite imediat la întregul arborelui și la fiecare dintre celelalte părți posibile ale lui. „Percepție a unui lucru” înseamnă deci „această aprehensiune a sensului dat care se continuă *in indefinitum*, această anticipare a sensului care de fiecare dată se confirmă sau se dezmințe, se continuă prin corecții, luând turnuri câteodată banale, câteodată neașteptate”⁸.

Științele moderne ale naturii, orientându-se hotărât către lucruri așa cum se dau ele, nu țin seama totuși de constituirea fenomenologică a lor în sensul de „geneză semnifiantă” (pentru a-l relua încă o dată pe Patočka), rămânând la postularea metafizică a unei lumi „reale” și a unei presupuse relații cauzale între aceasta și „imaginea” subiectivă a ei. Dimpotrivă, constituirea fe-

⁷ Mai corect ar fi să vorbim aici de retenții și protenții. Lăsăm însă această temă pe seama unor analize mai detaliate. Ceea ce importă aici este punerea în lumină a momentelor inactuale și mai puțin caracterizarea lor fenomenologică precisă.

⁸ J. Patočka, *op. cit.*, p. 98.

nomenologică se derulează în pura imanență a fluxului *datum*-urilor fenomenologice, fără a rămâne însă la pura fenomenalitate, la simpla înșiruire de aparențe. În condițiile unei intrinsecalități riguroase, analiza fenomenologică (și care se dezvăluie de la un moment dat ca analiză intențională) scoate pe rând în relief transcendența, temporalitatea, corporalitatea, *ego*-ul, alteritatea, dar nu ca instanțe metafizice, ci ca funcțiuni proprii câmpului fenomenologic, adică potrivit rolului pe care fiecare dintre acestea îl are în derularea procesului perceptiv considerat ca modalitate originară de a fi în lume. – Fenomenologia constitutivă este astfel o fenomenologie funcțională⁹.

Punctul de plecare al fenomenologiei este întotdeauna „un concept *provizoriu* al fiindului”¹⁰, după cum scria Eugen Fink, fostul asistent privat al lui Husserl. Aceasta este adevărat pentru fenomenologie în general, căci conceptul *autentic* al fiindului este cel care animează demersul prim (regresiv) al fenomenologiei, adică chestionarea lumii atitudinii naturale în vedrea depășirii ei în atitudinea transcendental-fenomenologică. Punctul de plecare al fenomenologiei constitutive este, însă, altul, chiar dacă demersul ei se va lăsa în continuare condus de tipurile și nivelurile constituirii așa cum ni se prezintă ele în lumea constituită¹¹.

⁹ Problemele funcționale, adică acelea care se referă la *constituirea obiectualității conștiinței*, vizează modul în care activitatea noetică (actele de conștiință ca trăiri intenționale) „animează” o anume materie senzorială, se combină în sisteme continue și în sinteze unificatoare etc., instituând conștiința a ceva, anunțând o obiectualitate ca vis-à-vis al conștiinței. Vezi îndeosebi *Ideen I*, § 86.

¹⁰ Eugen Fink, *Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl*, în E. Fink, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, p. 234.

¹¹ Așa cum arătam mai sus, ar ar fi cu totul absurd ca rezultatul constituirii să fie altul decât cel care este – constituirea este un demers cu caracter de *universalitate*.

Lăsăm însă deoparte motivele filosofice ale demersului fenomenologic-regresiv¹² pentru ca ele să nu afecteze în vreun fel puritatea fenomenologică a demersului reconstructiv complementar. Punctul de plecare al fenomenologiei constituive este de căutat, după părerea noastră, mai degrabă în prelegerile despre „lucru și spațiu” din 1907 și, parțial, în prelegerile despre „conștiința intimă a timpului” din 1905.

Să începem¹³ cu analiza unei simple percepții – percepția teiului din față universității, spre exemplu - și să suspendăm orice judecată cu privire la „obiectul” acestei percepții. Nu mai vorbim atunci de teiul propriu-zis, cu atât mai mult cu cât nu ne comportăm nici ca botaniști, nici ca tâmplari și nici măcar ca esteți. Noi ne comportăm aici ca oameni simpli, așa cum se comportă de altfel și specialiștii mai înainte de a fi specialiști. Avem deci o trăire *actuală*, o percepție a unui lucru care îmi este dat „în persoană”, dar eu nu îl iau ca ceva *real*, ci ca ceva care pur și simplu *apare*. Ce ne-a rămas este o trăire pură, o trăire în sens fenomenologic, și care este diferită de trăirea psihologică (nu ne comportăm aici nici ca psihologi, ci mereu ca oameni simpli, „de pe stradă”); noi nu vorbim de o „imagine” sau un „concept” al trăirii, ci de chiar această trăire pe care noi o avem pur și simplu. Aceasta este ceea ce Husserl numește în limbajul filosofico-metafizic „dat fenomenologic

¹² Aceasta nu înseamnă ca ele nu există sau nu sunt operante. O foarte clară prezentare a lor se găsește în E. Fink, *op. cit.*

¹³ Textul de mai jos se adresează mai degrabă „nespecialiștilor”. Altfel, el ar trebui încărcat de trimiteri bibliografice și dublat de vaste discuții cu privire la fiecare pas pe care am ales să îl facem. El se dorește o introducere cu adevărat *fenomenologică* în fenomenologie, scurt-circuitând complicate justificări filosofice prealabile. În consecință, această introducere ar trebui să fie cea mai simplă și cea mai clară – cel puțin pentru cei care nu posedă sau ajung să se desprindă de jargonul filosofic deja consacrat.

absolut”¹⁴ –o expresie însă care nu trebuie să sperie pe nimeni, căci este vorba în fond de cel mai familiar lucru posibil: propria ta trăire. Iar asupra propriei tale trăiri nu te poți înșela; nu este aici vorba nici măcar de a crede sau a nu crede ce ți se dă ca propria ta trăire, căci a crede înseamnă de fapt „a tinde spre existență”, or pe noi nu ne mai interesează existența sau non-existența lucrului perceput (a teiului, în exemplul dat de noi).

Dar, lucrul care mi se dă în percepție nu mi se dă dintr-o dată. Eu sesizez mai întâi o față a lui, apoi o alta și o alta (să presupunem că îi dau ocol). De fiecare dată o singură față este actuală, celelalte fiind însă păstrate într-un fel. Când „compun” lucrul perceput în integralitatea lui – cum ar putea el să îmi fie dat altfel decât ca un tot unitar? – eu nu îmi reamintesc¹⁵ fața pe care *tocmai* am văzut-o; ceea ce tocmai a trecut rămâne – dacă am scrie „a rămas” ar fi aproape prea mult – ca *retenție*, după cum fața care își așteaptă rândul – fără a fi cu adevărat o anticipare – se numește *protenție*. Fără această temporalizare, nimic nu mi-ar putea fi dat în percepție.

Timpul, în sensul specific expus foarte pe scurt mai sus, nu este însă suficient pentru ca un lucru să poată deveni „lucru dat în percepție”. Teiul îmi apare ca fiind „acolo”, într-un anume „loc”, având deci o anume poziție „în spațiu”. Mai mult, el îmi apare ca fiind „spațial”, ca având o anumită „grosime”, chiar dacă eu nu percep în mod nemijlocit partea sa „dinăuntru”. Chiar dacă mi-ar trece prin minte să îl secționez pentru a vedea „cu ochii mei” ce este înăuntru, eu aș vedea mereu o „față”, o suprafață adică, aș vedea că este ceva de un fel sau altul, dar nu aș putea „vedea” *că* este „ceva”, nu aș putea vedea grosimea înseși.

¹⁴ Vezi totuși Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, the Hague, Martinus Nijhoff, 1973, §8; trad. fr. *Chose et espace. Leçons de 1907*, Paris, P.U.F., 1989.

¹⁵ fiindcă atunci când îmi reamintesc ceva, mi-l reamintesc în întregime, ceea ce ar însemna că am perceput lucrul înainte de a-l percepe!

O dimensiune spațială este deci necesară pentru ca lucrul să fie pur și simplu dat în percepție. Ca și în cazul dimensiunii temporale, aceasta nu vine de undeva dinafară – de unde ar putea să provină când nu avem la dispoziție nimic mai mult decât această trăire sau această serie de trăiri? Acestea sunt deci „ingrediente” ale constituirii lucrului (să nu uităm: ca lucru dat în trăirea și nimic mai mult, în trăirea „pură”, altfel spus). Ele însele, în măsura în care se dau ca ceva obiectiv, au nevoie de o constituire pornind de la același minimum pe care maniera noastră de lucru ni l-a impus: ceea ce apare pur și simplu.

Am spus că ne comportăm ca simpli oameni. Oamenii au un corp, dotat cu mâini, picioare, ochi, urechi ș.a.m.d. Nu am putea nimic percepe dacă nu am avea un asemenea echipament, fie el minimal. Mai mult decât atât, pentru a constitui un lucru dat în percepție trebuie să distingem între diferite percepții din multitudinea celor care ni se oferă de obicei. Trebuie să distingem între ce aparține teiului și ce aparține clădirii din spatele lui sau unei păsări care stă în tei, dar care – în mod evident - nu este o parte a teiului. Trebuie să disting, de asemenea, între senzațiile care îmi expun teiul (și care deci îi „aparțin”) și senzațiile care îmi aparțin *mie* în mod nemijlocit, care concură la realizarea percepției „tei”, dar nu pot spune că îi aparțin și lui. – Este vorba aici de senzațiile de mișcare, începând cu mișcarea globilor oculari, a gâtului și continuând cu mișcarea întregului meu corp. În acest fel, *corpul meu* se diferențiază de toate celelalte „corpuri”¹⁶, fie ele chiar însuflețite.

¹⁶ Husserl spune „*Leib*” pentru corpul propriu (corpul organic, cum s-a tradus în franceză la un moment dat) și „*Körper*” pentru corpul spațial-transcendent. Am încercat în traducerea noastră a *Meditațiilor cartesiene* să distingem între „trup” (ca echivalent pentru „*Leib*”) și „corp”. Fondul lexical al limbii române ar permite utilizarea acestor două cuvinte, dar ele nu au sensuri atât de diferite ca în limba germană. În plus, termenul românesc „trup” nu trimite în mod direct la „viață”, așa cum termenul german trimite la

Iată că ceea ce părea o operație simplă – o simplă percepție a unui lucru care nu pune nici o problemă – se dovedește un proces complex, care pune în mișcare structuri fenomenologice, precum cele ale corporalității în primul rând, mai apoi ale spațialității și temporalității, construite în mod sensibil pe baza primelor. Spațiul, de exemplu, se constituie plecând de la spațiul propriu, descris de mișcarea de rotire a capului sau a mâinii, după care el devine o reprezentare proiectivă – el va „aparține” deci lucrurilor exterioare. În opoziție cu exterioritatea lucrurilor se constituie interioritatea noastră ca subiecți și ca oameni – ceea ce se numește îndeobște „sufletul”, eul -, iar mai departe „celălalt eu”, dotat și el cu un corp propriu, cu un suflet. Odată cu schimburile dintre aceste euri intra în joc structuri ale afectivității și ale categorialității și, cu acestea, limba comună; se constituie treptat „regiuni” aparte, cum ar fi, de exemplu, cele ale lumii obiectelor în sensul științelor naturii (lumea naturală în sens strict), lumea obiectelor matematice, lumea mitologiei grecești etc., etc. Toate acestea nu sunt altceva, din punctul de vedere al fenomenologiei, decât modificări (modalizări) ale aceluiași dat originar care ni se prezintă în percepție.

O fenomenologie a obiectelor îndoielnice, vagi etc., a obiectelor complexe este mai complicată, în sensul că ea este o complicare prin suprapuneri, adăugiri, reiterări etc. ale unor structuri elementare. Structurile fenomenologice fundamentale sunt aceleași; în trăirea perceptivă ele se arată în puritatea și completitudinea lor. Suntem, în această privință, întru-totul de acord cu H. Rombach, care, în a sa *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*

„Leben”. Termenul „propriu” din expresia „corp propriu” - pe care o preferăm, ca de altfel și traducătorii francezi de dată recentă (și ne gândim aici în primul rând la traducătoarea *Ideen* II, Éliane Escoubas) – ar trebui să trimită la această intimitate a corpului cu sine ca și corp viu, ca și corp pe care îl simțim dinăuntru. În limba franceză se mai folosește termenul „chair”, însă acesta nu poate în acest caz fi luat drept ghid.

arăta că „percepția posedă o structură totală” și că „nu numai eul și obiectul, dar și corelația lor și dimensiunea în care ele se situează sunt constituite înăuntrul fenomenului total”¹⁷. „Totul poate fi înțeles ca o modalitate a percepției”¹⁸, adăuga Rombach.

Cu toate acestea, teoria husserliană necesită câteva amendări. Este vorba, mai întâi, de această „mecanică” a reiterărilor și adăugărilor, a încastrărilor și îmbucărilor unor unități noematice – o teorie pe care Husserl o lansează în forma ei deplină în *Ideen I* și pe care o reia *tale quale* și mai târziu¹⁹, dar fără a o mai chestiona ca teorie. Ar putea fi interogată, mai apoi, chiar și ideea că analiza trăirii perceptive ne furnizează o structură fenomenologică în forma ei deplină, completă. Odată pusă sub semnul îndoielii ideea reiterării, aceasta implică refuzul elementarității și răsturnarea raportului simplu – complex în favoarea celui din urmă termen²⁰.

Acea suspendare a judecății despre care vorbeam mai sus a făcut posibilă „reducția fenomenologică”, care nu este altceva decât reducerea complexității constituite la „simplitate” a ceea ce apare pur și simplu în trăire („reducție fenomenologică” = fenomenalizare), la „simplitate” datului originar. Aceasta înseamnă *fondare fenomenologică*²¹. Dar cu concepte precum „originaritate” sau „fondare” am trecut deja dincolo de planul strict al analizelor fenomenologice și am intrat în ceea ce face prin tradiție obiectul filosofiei. Ne apare acum cu clariate faptul că una

¹⁷ Freiburg/München, Alber Verlag, 1980, p.241 (- sublinierea ne aparține).

¹⁸ *Idem*, p. 266.

¹⁹ În *ApS, FTL și EU*.

²⁰ De aici ideea noastră – dar pe care nu o dezvoltăm în această lucrare – că analiza unor trăiri complexe, cum ar fi, de exemplu, trăirea estetică, ar putea fi o alternativă la fenomenologia husserliană a percepției. Această idee nu respinge fenomenologia husserliană în bloc, cu atât mai mult cu cât teza percepției ca donare originară ar putea rămâne neschimbată.

²¹ Vezi *infra*, cap. V, subcapitolul V, punctu c) „Centralitate și fondare corelațională”.

din presuposițiile noastre de la început, anume aceea că în percepție (și nu altundeva) se găsește datul original, rămăsese nechestionată. În afară de însăși succesul demersului fenomenologic-constitutiv, noi nu putem furniza o „dovadă” strict fenomenologică în acest sens. De aceea, Husserl a procedat la regândirea întregului material pe care filosofia ni l-a pus la dispoziție pe parcursul a mai bine de două milenii de filosofare, într-un efort de auto-justificare a fenomenologiei ca „filosofie primă”²².

În acest fel, marile teme ale fenomenologiei (corp propriu, *alter ego*, conștiință internă a timpului, lucru spațial-transcendent, lume obiectivă etc.) emerg firesc, spontan din – sau, mai sugestiv: *în* – analiza fenomenologică a unei trăiri perceptive.

Cu toate acestea, noi nu putem rămâne la simplitatea inițială a demersului de tip fenomenologic, căci, în varietatea ei, lumea se prezintă într-o multitudine de moduri ale experienței și de forme și niveluri (trepte) ale constituirii. Ceea ce se da conține și posibilitatea de a se da și altfel, iar acest „fapt” aparține prin esență modului nostru de a fi în lume.

Datului original al percepției îi corespunde fenomenologic *conștiința originală* (a ceva), adică acel mod al conștiinței în care obiectul se da el însuși, „în carne și oase”. Percepția externă este, după cum spune Husserl, „o pretenție <*Prätention*> permanentă de a efectua ceva care îi este, potrivit propriei sale esențe, peste

²² Vezi *Erste Philosophie* (1923-1924), vol. I-II, den Haag, Martinus Nijhoff, 1959; trad. fr. *Philosophie première* (1923-1924), vol. I-II, Paris, P.U.F., 1972, precum și E. Fink, Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 157-223, trad. fr. *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, p. 177-242. În acest fel trebuie înțeleasă și ideea de „început absolut” din *Meditațiile cartesiene*, ceea ce ar explica de ce acestea par mai apropiate de filosofie decât de fenomenologie.

putință”²³. Aceasta înseamnă că în percepția externă ne aflăm în fața unei nepotriviri, a unei denivelări („contradicție”²⁴ – așa cum scrie Husserl – ni se pare un termen prea tare). Trei exemplificări sunt la îndemână: (1) sensul obiectiv <der objektive Sinn> se prezintă ca o unitate, însă într-o multiplicitate de apariții <Erscheinungen> posibile (cu alte cuvinte: teiul ramâne, ca sens obiectiv, identic chiar dacă eu îl privesc de aproape sau de la distanță, chiar dacă el este verde sau acoperit de zăpadă ș.a.m.d.); (2) analizat mai îndeaproape, sensul obiectiv, ca sens identic, apare ca o sinteză continuă, ca o unitate rezultată prin suprapunerea mai multor sensuri parțiale (diferiții tei pe care i-am perceput concură astfel la constituirea sensului „acest tei, din fața universității”; (3) în ciuda caracterului limitat al aparițiilor efective, subzistă conștiința unor posibilități noi de apariții; apare, cu alte cuvinte, un sens care transcende derulările perceptive factuale²⁵. Așa se întâmplă că percepția exterioară nu epuizează perceputul, iar obiectul percepției nu poate fi niciodată dat în totalitatea caracterelor sale intuitive sensibile²⁶.

Husserl vorbește în continuare de o sciziune fundamentală <fundamentale Scheidung> între ceea ce este perceput în sens propriu (aspectul care mi se dă acum și aici, în mod efectiv) și ceea ce neperceput (aspectul care nu mi se dă acum, dar care participă în mod esențial la „lucrul complet <Voll Ding>”²⁷). Percepția este, la modul general, conștiința originară a lucrului –

²³ Ed. Husserl, *Husserliana*, Band XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1818-1926*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 3.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *ApS*, p. 4.

și aceasta este una din tezele la care Husserl nici măcar nu s-a gândit să renunțe vreodată - , dar, înăuntrul ei, este de distins între posesia <*Bewußthaben*> efectivă a unor componente și posesia lor în mod co-lateral <*Mitbewußthaben*>, adică în modul inactualității. Dacă stăm să ne gândim bine, o bună parte din ceea ce percepem este „dat” în modul inactualității, iar raportul dintre aceste două laturi nu este de simplă co-prezență, ci fața dată în modul lui „acum” se prezintă cu marca (simplă) „față” (a lucrului), astfel încât ea nu este luată drept lucrul perceput, care nu poate fi decât o totalitate. În percepție noi suntem în posesia a ceva care transcende <*hinausreicht*> această percepție, iar aceasta nu în mod accidental. Propriul percepției este de a fi în posesia unei transcendente care se prezintă ca o „trimitere-înafară” <*Hinausweisen*> neintuitivă²⁸.

Sunt aici deja multe direcții în care analiza poate să se îndrepte conform unei mișcări proprii însuși procesului perceptiv; am putea „vorbi noetic” <*noetisch gesprochen*>, adică făcând referire la act, sau „noematic” <*noematisch*>, îndreptându-ne atenția spre corelatul actului, dar și înspre modul percepției și moduri neperceptive (imaginația, intenționalitatea signitivă etc.), între momentele expozitive și cele auto-poziționale. Noi ne oprim deocamdată aici²⁹, lăsând aceste complicate teme pentru cercetări ulterioare³⁰.

²⁸ *ApS*, p. 5-6.

²⁹ Revenim de aici încolo la un registru mai „tehnic”, dar nu abandonăm speranța că cititorul ne va însoți mai departe în peregrinarea noastră fenomenologică.

³⁰ O investigați a ceea ce pare a fi chiar „centrul” percepției, anume aspectul care este dat actual, efectiv în actul de a percepe propunem în capitolul V al lucrării de față sub titlul „Cercetare asupra centralității nucleului noematic”.

Capitolul I

Lumea

Conceptul de lume ca „ansamblu” (inactual) al tuturor versiunilor posibile așază cadrul ontologic al fenomenologiei constitutive. Ar fi putut fi deopotrivă un capitol concludiv dacă intenția noastră ar fi una propriu-zis ontologică. Dar intenția noastră este aceea de a scoate la lumină structurile constitutive primordiale și de aceea nu vom arata în cele ce urmează decât cum este posibil ca lumea să fie în genere constituită, cum este posibil să pătrundem *înăuntrul* lucrurilor. Punem astfel problema suspendării tezei existenței naturale a lumii, iar aceasta nu este o simplă chestiune de metodă, ci una referitoare la posibilitatea și la pluralitatea modurilor de a fi în lume. Discuția privitoare la conceptul de „Umwelt” va fi ocazia pentru a reafirma necesitatea unei forme generale a lumii.

Ce este „lumea”? Este ea un simplu rezultat, privit sub aspectul său obiectiv, al unei efectuări subiective – așa cum interpretări curente ale fenomenologiei husserliene lasă să se înțeleagă - sau, dimpotrivă, un „dar sublim” (Patočka¹) în care înseși posibilitatea

¹ J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, La Haye, Martinus Nijhoff, col. „Phaenomenologica”, vol. 68, 1976, p. 174.

de a fi om își găsește locul? Este lumea un simplu conglomerat de lucruri, fie ele și ordonate, sau „un orizont de lumină în care lucrurile se arată ca fenomene”²?. Chiar rămânând înăuntrul fenomenologiei, conceptul de „lume” ne pune în fața unor divergențe aparent ireconciliabile – dincolo de orice conceptualizare, pare că avem de-a face aici cu o luare de poziție. Dar, cum ar putea lumea să fie gândită înafara unor luări de poziție?

Lumea este, potrivit celei mai curențe definiții, ansamblul tuturor lucrurilor existente – aceasta pare de la sine înțeles și totuși este de neînțeles, căci este de neconceput ca toate lucrurile să îmi fie date în mod actual. Iar dacă ar fi totuși așa, unde aș fi eu, cel care le gândește pe toate? Definiția ar trebui de aceea corectată: nu este vorba atât despre lucruri existente, cât mai degrabă despre moduri de a fi ale lucrurilor (percepute, rememorate, imaginate, anticipate, dorite și așa mai departe). Ne apropiem astfel de conceptul fenomenologic de lume în mod natural, firesc, adică fără ca acesta să fie rezultatul vreunui procedeu special pus în joc de vreo complicată știință și al cărui sens scapă inevitabil celor neinițiați. În ciuda falsei aparențe pe care tehnicile fenomenologice o creează – aceea că suspendarea tezei naturale a lumii ar duce la excluderea unui concept primitiv de lume – *ideea totalității rămâne un dat primar pe care o analiză fenomenologică nu își poate nicidecum propune să îl anuleze* – și, așa cum vom vedea mai jos, nici nu o poate face.

² Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 23-24. Autorul adaugă: „Fenomenele lumii sunt lucrurile ca <lucruri> care se arată în lume, aceasta (- lumea) fiind propriul lor «a se arăta», propria lor apariție, manifestare, revelare” (p. 24).

I. Lumea ca „formă” generală a multiplicităților comparative

Ideea de totalitate este prezentă încă de la început în orice analiză a obiectualității perceptive și este o scăpare nu lipsită de consecințe negative faptul că Husserl nu o menționează – mai exact: nu menționează nivelul constitutiv căruia ea îi aparține – atunci când stabilește structura ființei fenomenologice. „*Fluxul ființei fenomenologice are un strat material-senzorial și unul noetic*”³ – scrie Husserl și adaugă în continuare: „Considerațiile și analizele fenomenologice care merg înspre nivelul material-senzorial <das Stoffliche> pot fi numite *hyletic-fenomenologice*, iar, pe de altă parte, cele care merg înspre momentele noetice pot fi numite *noetic-fenomenologice*. De departe cele mai importante și mai fructuoase analize se află în sectorul celor noetice”⁴. Pare că se conturează astfel două fenomenologii posibile, mai bine zis două posibile direcții de elucidare a obiectualității perceptive: o fenomenologie hyletică și o fenomenologie noetică. Dar produsul acestor analize nu poate fi ceva înafara fluxului universal al ființei (fenomenologice), astfel că, pe lângă cele două straturi mai sus menționate, un al treilea ar trebui adăugat – acela al obiectualităților așa cum emerg ele din fluxul trăirilor conștiinței operante și în măsura în care i se reintegrează, iar celor două ramuri ale fenomenologiei ar trebui să îi adaugăm o treia, anume aceea a unei *fenomenologii noematice*. Husserl însuși enunță această idee atunci când scrie că „orice element transcendent, în măsura în care el vine să se dea conștiinței, este un obiect al cercetărilor

³ „*Der Strom des phänomenologischen Seins hat eine stoffliche und eine noetische Schicht*” (Ideen I, §85, p. 175; sublinierea lui Husserl).

⁴ *Ibidem*.

fenomenologice, dar nu numai din perspectiva *conștiinței pe care o avem despre el*, de exemplu din punctul de vedere al diferitelor moduri de conștiință în care el se dă <zur Gegebenheit kommt> ca unul și același obiect al cercetării fenomenologice, ci și (deși dintr-un punct de vedere diferit, dar esențialmente întrepătruns cu primul) ca dat și ca implicat <Hingenommene> în date”⁵. El realizează că, odată ce am pornit de la premisa metodologică a suspendării valabilității oricărei forme de transcendență, este dificil și chiar derutant să recunoaștem incluziunea domeniului pus între paranteze în domeniul propriu al fenomenologiei. Husserl se vede cumva obligat să recunoască faptul că „lumea întragă... intră în fenomenologie, dar cu modificarea produsă de punerea între paranteze – totul ca și corelat al conștiinței absolute”⁶.

În paragraful pe care îl discutăm - § 76, cel care deschide capitolul extrem de important consacrat structurilor generale ale conștiinței pure – considerațiile referitoare la lume în ansamblu sunt totuși co-laterale, fiind ocazionate de discuția cu privire la statutul fenomenologic al trăirilor real-mundane (psihologice). Dificultatea majoră vine din aceea că, odată ce am acceptat atitudinea fenomenologică și am acceptat drepturile metodologice ale unei descrieri pure, „noi nu știm încă care sunt marile teme ale acesteia, mai exact care direcții fundamentale sunt prescrise descrierii prin tipul eidetic cel mai general al trăirilor”⁷. Acesta

⁵ *Ideen I*, p. 142. Este vorba aici, fără îndoială, de datele fenomenologice, iar „implicat” vrea să spună mai degrabă „preluat”, „primit”. Oricum, acești termeni sugerează exterioritatea obiectului în raport cu fluxul fenomenologic, de unde o anumită dificultate în a-l reintegra acestuia. De asemenea, termenul „întrepătruns” <verflochten> sugerează prioritatea primei piste de cercetare – aceea a obiectului ca obiect al conștiinței. În fond, Husserl nu a renunțat niciodată la teza priorității fenomenologiei noetice.

⁶ *Ideen I*, p. 143.

⁷ *Ibidem*.

este motivul pentru care conceptul *general* de lume nu este elucidat ca un prealabil al oricărei constituirii posibile și în general al oricărei analize fenomenologice, iar, când este vorba de o metodă – o metodă care, să nu uităm, nu poate fi importată din afara domeniului cercetat – , Husserl împrumută *forma* metodei constituite în logica formală (aceasta urmând a fi dublată de o normativitate dedusă din cunoașterea structurilor generale ale domeniului în cauză). Înțelegem astfel motivele pentru care Husserl nu ia în considerare *forma* lumii, dar aceasta nu înseamnă și că aceste motive ar fi suficiente pentru a pune conceptul general al lumii într-o poziție secundară.

Într-un anume sens am putea spune că viziunea lui Husserl privitoare la conceptul general al lumii este mult în spatele celei kantiene. Ne referim aici la așa-numita *Disertație din 1770* și chiar la prima secțiune „*Despre noțiunea generală de lume*”. Discuția poate fi cu ușurință reluată în cadrele fenomenologiei, căci punctul de plecare este comun, anume: nu numai posibilitatea conceperii noțiunii generale de lume prin compunerea părților într-un tot, ci mai ales prin producerea ei prin cunoașterea sensibilă, adică de a o reprezenta concret printr-o intuiție distinctă⁸. Kant tratează cu multă precizie dificultățile unei abordări logice a ideii de *totalitate* a părților: nici conceptul de *simplu*, cerut de analiză, nici conceptul de *tot*, cerut de sinteză, nu pot fi realizate într-un timp fixat și asignabil, cu alte cuvinte, nu sunt realizabile intuitiv. Iată argumente care sunt decisive pentru respingerea unei perspective logic-abstracte, altfel spus, noetice.

Este interesant de notat că, în definirea fluxului ființei fenomenologice⁹, Husserl vorbește, ca și Kant în definiția sa a

⁸ *Disertația din 1770*, §1. Utilizăm ediția bilingvă (latină-franceză) realizată de Paul Mouy, Vrin, Paris, 1985 (ediția a treia).

⁹ Vezi *supra*, p. 23.

lumii¹⁰, de „materie” și „formă”, dar nu și de ceea ce Kant numește „ansamblul” <*universitas*>, „care este totalitatea *absolută* a «compărțirilor»”, căci „orice compus este constituit dintr-o totalitate comparativă a părților care îi aparțin”. Problematic este faptul că definiția presupune ca părțile să fie puse în conjuncție <*coniunctim posita*>, ceea ce conduce la imposibilitatea conceperii *totalității* absolute. Este, fără îndoială, dificil de conceput în ce fel „seria, care nu poate fi niciodată încheiată, a stărilor universului succedându-se *etern* poate fi adusă la un tot”¹¹. Cunoaștem prea bine soluția kantiană a evitării conceptului *intelectual* de tot și a punerii coordonării interne a multiplicității în seama *intuiției sensibile*, soluție¹² care este acceptată în fond și de Husserl. Cu toate acestea, limitându-se voit la imanența trăirilor, Husserl își refuză orice acces la forma generală „lume” nedându-și seama că aceasta este forma înseși a transcendenței și că, lăsată neexaminată, ea se va răzbuna provocând o distorsiune în înseși structura conceptului formal de *serie*¹³, care este forma elementară a conceptului general-formal de lume.

¹⁰ *Disertația din 1770*, §2.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Din păcate, nu este aici locul pentru o tratare detaliată a concepției kantiene despre conceptul de „lume”. Ideea unei totalități absolute a condițiilor nu poate aparține lumii sensibile, căci ea implică un concept al unei mărimi înțeleasă ca *infinitate dată*. Cum centrul de greutate al discuției ar urma să se plaseze în jurul temei infinității, trimitem deocamdată la Ilie Pârvu, *Infinitul și infinitatea lumii*, București, Editura politică, 1985, îndeosebi p. 85-95. Nu lipsită de interes ar fi și o discuție cu privire la concepția leibniziană a „lumiilor posibile” și a compozibilității, precum și a dezvoltărilor semiotice consecutive (vezi pentru aceasta Al. Boboc, *Semantik und Ontologie. Interpretatione und „Möglich Welten”*, în D.N. Basta, S. Žunjić, M. Kozomara, *Kriza i perspektive Filozofije*, Beograd, Tersit, 1995, p. 107 – 120).

¹³ Încă o semnificativă apropiere între Kant și Husserl: ambii ambii tratează obiectualitatea constituită din perspectiva serialității. Pentru o discuție

De altfel, programul pe care Husserl și-l propune (cercetarea multiplicităților conștiinței prescrise în mod esențial de trăirile însele, elucidarea felului în care un „același” (Selbiges) și unități „obiective”, adică transcendente câmpului immanent al trăirilor, sunt „conștiente”, „vizate”, determinarea modului în care o unitate obiectuală se „legitimează” sau nu, pe scurt, analiza tuturor modalităților fundamentale ale unei conștiințe posibile, cercetarea tuturor posibilităților proprii, dar și a tuturor imposibilităților ființei), întreg acest program stă sub semnul problematicei constituirii și ar fi o naivitate dacă nu o prejudecată să ne închipuim că toate aceste „unități obiectuale” împreună cu sistemele complicate pe care le compun ar fi punct cu punct, moment cu moment, dependente de nivelul noetic. Un flux hyletico-noetic „purificat” de momentele obiectuale este, din punctul de vedere funcțional, o pură imposibilitate, una din acele „abstracții” pernicioase, care „uită” să se ni prezinte cu titlul de „abstracție” și care tinde astfel să capete o „realitate” mai puternică decât cea a realităților pe care ar trebui să le constituie – avem de-a face aici în mod clar cu o realitate metafizică.

Ideea că Husserl ar trebui ia lumea ca adevărat *principium* al analizelor fenomenologice nu ar trebui să surprindă atât de mult. Este suficient să ne gândim la rolul pe care îl are în economia globală a *Ideen* I o secțiune numită de Husserl „meditația fenomenologică fundamentală” și a cărei temă centrală este în mod clar aceea a lumii¹⁴, și acesta în ciuda faptului că două din

critică a acestei teme, trimitem la cap. VII al tezei noastre de doctorat intitulată *Sens noématique et modifications intentionnelles dans les Ideen I de Husserl*, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca și Université Paris XII Val-de-Marne, 1998.

¹⁴ Cum subliniază Karl Schuhmann atunci când propune „problema lumii în filosofia lui Edmund Husserl” ca subtitlu al exegezei sale asupra celei de-a

cele patru capitole tratează chestiunea reducăiei fenomenologice (odată în raport cu lumea naturală, apoi ca sistem autonom de tehnici fenomenologice), în timp ce celelalte două sunt consacrate descrierii conștiinței.

Trebuie să admitem deci că ideea de lume nu își găsește la Husserl o tratare pe măsura rolului structural pe care îl joacă. Aceasta nu înseamnă că ar lipsi analize referitoare la acest concept, fie ca „lume naturală” sau „lume dată în atitudinea naturală”¹⁵, fie ca și „corelat al conștiinței”¹⁶. Nu lipsește nici ideea fundamentală a lumii ca și corelat al conștiinței absolute, dar, așa cum am văzut, ea este marcată de o perspectivă predominant noetică¹⁷. Ceea ce încearcă Husserl să evite este conceptul de lume presupus de științele pozitive și obiective, care nu fac altceva decât să reconfirme convingerea simțului comun că există o lume prealabilă care nu își pierde valabilitatea nici o clipă, o lume deja dată în momentul în care activitatea teoretică intervine. Descrierea acestei lumi este țelul ultim al oricărei cercetări științifice și fenomenologia i se alătură dacă prin lume înțelegem nu numai „lumea fizică”, așa cum o vedem noi în urma

doua secțiuni a *Ideen* I. Vezi K. Schuhmann, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, den Haag, Martinus Nijhof, 1971. Luând această secțiune ca pe o serie de „considerații fenomenologice fundamentale”, așa cum o face Paul Ricoeur în ediția franceză a *Ideen* I, veritabila sa țintă este diminuată, căci este vorba de fapt de o meditație efectuată, sau cel puțin, vrând să fie efectuată „la persoana I”.

¹⁵ Vezi îndeosebi *Ideen* I, p. 48 și urm..

¹⁶ Îndeosebi *Ideen* I, p. 88-96.

¹⁷ Tema lumii nu își găsește o tratare corespunzătoare nici ulterior. În conceptul de „Lebenswelt”, de exemplu, componenta dominantă este aceea de „viață” și nu forma acesteia ca „lume”. Ideea de „Umwelt” apare destul de frecvent începând cu *Ideen* și sfârșind cu *Krisis*; ea nu depășește însă ca structură formală ideea simplă a unui *compositum*.

unor lungi serii de idealizări și abstractizări, ci și ca „lume naturală” originară, ca lume concretă a vieții comune unui grup uman într-o perioadă determinată și servindu-i de adevărat mediu al cunoașterii, inclusiv a celei științifice. Așa cum se vede mai clar în *Krisis* și în textele din jurul acestei lucrări – problemele acestea sunt însă deja anticipate de *Ideen II* – lumea pre-obiectivă „a vieții” este cadrul în care se constituie toate obiectualitățile, inclusiv cele „pure”. Cu toate acestea, Husserl nu examinează lumea „ca și cadru”¹⁸.

II. Conversii ale privirii și răsturnări ale raportului „conștiință” – „lume”. Problema apariției (manifestării) lumii

Ca ființe umane, noi suntem în lume, iar „a fi în lume” înseamnă a fi absorbit de acea lume, a se pierde în meandrele ei, a se lăsa purtat de mișcarea ei și pătruns de evenimentele care apar acolo. Există însă momente și situații când atenția noastră este distrasă de la obiectul pe care ea se așează în mod curent, fără însă a se lăsa prinsă cu totul în contemplarea acestui „obiect” care suntem. Există deci momente și situații în care privirea noastră hălăduie liberă, parcă „dematerializată”, lipsită de aderența mundană cu care era obișnuită, îmbrățișând lumea în ansamblul

¹⁸ J. Patočka, *op. cit.*, p. 136, care adaugă: „Această lume pre-obiectivă are totuși o structură care îi este proprie tocmai ca și lume care încadrează. Ea posedă propria sa «horizontalitate» tipică, o «situativitate» esențială care face din această lume, în fond, lumea în care acționăm, <lumea> cu care avem de-a face, în care luăm decizii, muncim etc. Aceasta este o problemă pe care Husserl nu face decât să o schițeze și pe care numeroasele sale analize, departe de a o epuiza, nu îi sesizează întotdeauna axul său central” (p. 136-137).

ei. Putem numi aceste situații „reducție” sau „*epoché* fenomenologică”, fără ca prin acesta să înțelegem că ar fi vorba în esență de o stare excepțională a spiritului; asemenea situații sunt în fond destul de numeroase dacă ne gândim la toate acele momente de îndoială profundă, de uimire, de bucurie sau de tristețe nemăsurată, când orice sens pare să se fi șters, când lucrurile cele mai obișnuite ne apar în ipostaze la care nu ne gândisem niciodată până atunci. „Suspendarea” sau „anihilarea” lumii trebuie luate nu în sens ontic, al vreunei operații asupra lumii sau a unora din părțile sale reale sau al vreunei miraculoase manipulări; ce trebuie văzut în acest eveniment – care este în primul rând al lumii înseși – este momentul de „cutremurare”, de „zguduire”, care face ca ceea ce era mai înainte stabil și încreștat în ordine imuabilă și de nepătruns să devină după aceea o ordine născândă a lucrurilor, o lume care își dezvăluie posibilitățile sale, o lume dată împreună cu originea sa și cu forma sa ultimă, deplină.

Dar, înainte de a însemna donare a lucrurilor în ansamblul lor, *epoché* le pune pe acestea într-un fel de retragere care lasă să iasă în prim-plan *modul* lor *de donare*. Înainte de a se constitui, lucrurile – și cu ele lumea ca ansamblu – apar, se manifestă, se dau unui „subiect” devenind „lucruri-pentru (un subiect)”. Forma lor de „lucruri-pentru...” trimite desigur la un subiect, de unde o primă tentație a fenomenologului: aceea de a „supune” lucrurile puterii acestui subiect (devenit astfel subiect transcendent). Avem aici de-a face cu o „logică a supunerii”¹⁹ care prevalează în scrierile lui Husserl, cu deosebire în cele din perioada mediană a creației sale.

¹⁹ Rudolf Bernet, *Le monde et le sujet*, în „Philosophie”, no 21, Paris, Minuit, 1989, p. 59.

Evocând această posibilitate radicală a „nimicirii” (a „anihilării”²⁰) lumii, pe de o parte, eul pune lumea în forma exteriorității, a unui vis-à-vis și instituie în acest fel forma elementară a oricărui raport cu lumea – instituie lumea înseși, am putea spune -, pe de altă parte, sugerează o transparență perfectă a lumii, ceea ce îndeamnă la a gândi eul ca pe o sursă absolută a constituirii și a manifestării. Urmând calea bătorită a transcendentalului (în sensul de trecere de la condiționat la incondiționat²¹) ajungem cu ușurință să facem ca lumea să depindă în mod absolut de facultatea de „a vedea” a unui subiect absolut care ar supraviețui anihilării lumii. O privire mai atentă asupra acestor derulări, mai ales în condițiile în care analizei fenomenologice îi recunoaștem întâietatea în raport cu orice concluzie filosofică ce ar putea deriva din ea, ne arată însă o cu totul altă stare de lucruri. Cum scrie R. Bernet, „viața subiectului constituant nu ajunge pentru a asigura existența lumii în mod absolut. Lumea este la bunul plac al armoniei dintre trăirile subiectului, și această armonie rămâne la bunul plac al unei rupturi întotdeauna posibilă”²².

²⁰ *Ideen I*, §49. Trebuie să acordăm însă o atenție particulară termenului german de „Vernichtung”. Sensul său are două componente, chiar dacă foarte apropiate: „1. nimicire, distrugere, exterminare; anihilare. 2. anulare” (*Dicționar german-român*, Editura științifică, f. a.). Numai cel de-al doilea poate fi solidar cu operația de „punere între paranteze”.

²¹ Din nefericire, dintre multiplele sensuri ale transcendentalului pe care Kant le-a forjat pentru întreaga filosofie de după el, acesta este cel mai apropiat de calea dogmatică de la care el înțelegea să se abată.

²² R. Bernet adaugă în continuare: „Avem impresia că asistăm la un înnebunitor tur de magie, în care porumbelul ieșit din pălăria prestidigitatorului s-ar transforma el însuși în prestidigitator și ar face să dispară pălăria și pe nefericitul ei proprietar. Porumbelul este, dacă mă pot exprima așa, subiectul, care, după ce s-a extras cu mare greutate din lume..., asistă neputincios la prăbușirea acestei lumi...” (R. Bernet, *op. cit.*, p. 60).

Suntem întru-totul de acord cu R. Bernet în a spune că „«anihilarea lumii» are ceva paradoxal, întrucât ea sfârșește prin a nivela diferența dintre subiect și lume – diferență pe care ea își propunea de fapt să o scoată în evidență: existența lumii este tratată ca și cum ar fi vorba de realitatea unui lucru singular, care se dă, se confirmă sau, dimpotrivă, «explodează» în derularea unei experiențe particulare și limitate. Pe de altă parte, subiectul se manifestă sub forma deficientă și indeterminată a unui «reziduu» imanent al anihilării lumii transcendente, ca și o mică «parcelă a lumii» («*Endchen der Welt*»)”²³. Cu toate acestea, nu împărtășim și ideea că o altă perspectivă – corelațională – a trebuit să aștepte perioada anilor '30 pentru a se contura cu precizie.

Pentru a înțelege bine sensul meditației fenomenologice fundamentale (și cu aceasta al întregul demers din *Ideen*), trebuie să ne concentrăm atenția asupra unei întregi serii de conversii²⁴ și răsturnări. Posibilitatea înseși a unei conversii (a privirii – pentru a respecta maniera husserliană de a vorbi) este posibilitatea primă a fenomenologiei înseși, începutul său și poate chiar ultimul său rezultat. Chiar expunerile lui Husserl, fidele mișcării gândirii iau această formă.

Punctul de plecare în textul pe care noi l-am supus deja discuției este, cum am văzut deja, atitudinea naturală și „suspendarea” sa. În această atitudine eu sunt conștient de o lume. Această lume este acolo pentru mine și eu, eu sunt o parte a acestei lumi.

²³ *Op. cit.*, p. 61.

²⁴ Conversia (și modalitatea ei radicală: răsturnarea) este întotdeauna conversie a unui *positum*, conversie a ceva, chiar dacă acest ceva este numai o *propunere* pentru un ceva, așa cum stau lucrurile în imaginație sau reamintire, de exemplu. De aceea, lumea ca ansamblu al conversiilor posibile nu trebuie gândită nicidecum înafara ideii de lume ca poziție, ca teză, ca propunere a ceva.

Derivă de aici că relația mea cu lumea nu poate fi relația a ceva cu altceva, a existentului „eu” cu un alt existent sau cu întregul existențelor dimprejurul meu și în acest cadru (acela al atitudinii naturale, deci) Husserl ne furnizează o primă descriere a conștiinței. „Regiunea” conștiință este astfel separată și opusă „regiunii” lume, de care ea depinde ca și conștiință mundană. Dar această dependență este imediat răsturnată în favoarea dependenței lumii în raport cu conștiința (absolută), dependență pe care ajungem astfel să o câștigăm după ce am efectuat o primă răsturnare, pe care am putea-o numi ontologică.

Drumul care ne conduce de la „psihologia intențională” la adevăratul obiect al fenomenologiei – fenomenul „lume” – este fără îndoială lung și marcat de posibile neînțelegeri și derapaje, dintre care subiectivismul pare în acest moment cel mai redutabil. Dar putem noi cu adevărat să nu luăm în considerare acest prealabil care este o „psihologie intențională”? Este sigur că libertatea de care orice expunere se bucură ne-ar permite să începem elucidarea noastră cercetând fără nici un ocolis lumea redusă, așa cum Husserl a făcut-o în *Meditațiile cartesiene*, tot așa cum, odată dându-ne seama de pluralitatea căilor către fenomenologia pură, am putea în mod liber urma un alt drum – acesta este cazul *Krisis*-ului. Dar această răsturnare ontologică rămâne totuși inconfundabilă, căci numai după efectuarea sa accedem la ideea unei *incluziuni ireale a lumii în conștiință* și pregătim în sfârșit terenul pentru o comprehensiune autentică – anume corelațională – a lumii.

Dacă această răsturnare ne apare ca fiind prima, nu este mai puțin adevărat că ea nu este ultima. Ceea ce face ca lumea să fie lume, nu este stabilitatea sau „subzistența” <*Vorhanden*> sa - acest „a fi acolo odată pentru totdeauna”, ci balansarea, oscilarea continuă, infinita sa capacitate de a trece din „acolo” în „mine” și

din „mine” spre „dincolo”, caracterul său mereu mișcător, creșterea și descreșterea, trezirea bruscă a ei și intrarea ei într-o uitare fără sfârșit. Astfel, orice răsturnare rămâne posibilă și aceasta nu de o manieră contingentă și vidă. Lumea, dacă o lăsăm în voia sa – lumea „redusă” deci – conține în ea înseși toate aceste conversii posibile²⁵. *Lumea* în sens fenomenologic ultim, adică pură formă a exteriorității, în lipsa căreia nici un obiect nu ar putea fi *dat* și în genere nici o obiectualitate nu ar fi posibilă²⁶, *este ansamblul tuturor conversiilor posibile*.

Ce rămâne însă din lumea concepută ca „orizont ultim și omni-înglobant, orizont al tuturor orizonturilor”²⁷? Cu alte cuvinte, este „orizontul” <Horizont> acea formă generală a lumii pe care o căutăm noi? Numeroase argumente ar putea fi aduse în sprijinul acestei idei. Cu toate acestea, el nu este, și aceasta nu datorită faptului că, provenind direct din analiza obiectului dat în percepție, i-ar lipsi raportul direct cu obiectivitatea (Bernet) sau ar trimite la conceptul lumii ca ansamblu de lucruri – lume obiectivă (Patočka) - , ci fiindcă el se raportează la o formă anume a obiectivității, formă pe care el o *propune* în fapt oricărui obiect care se dă ca obiect aparținând lumii: este forma unei *continue deplasări*, a unei ilimitări care ajunge finalmente să submineze înseși ideea de formă.

Conceptul de „orizont”²⁸ se constituie în cadrele unei teorii a atenției prin deturnarea privirii de la „obiectul” actual către alte

²⁵ Astfel, problematica reducăției, care este de fapt cea a conversiilor posibile, se suprapune cu aceea a lumii.

²⁶ Am putea spune de asemenea: lumea pur și simplu, distingând-o astfel de toate celelalte extrem de numeroase concept în care ea intră ca și simplă componentă.

²⁷ J. Patočka, *op. cit.*, p. 133.

²⁸ Husserl mai folosește câteodată termeni ca „halou” sau „zonă de indeterminare”.

posibile obiecte, care sunt numai co-percepute, co-prezente, care, fără a lipsi cu adevărat, nu sunt date totuși în mod actual; el descrie de fapt modul de a fi al acestora. „Orizontul” aduce cu sine și o intenționalitate specifică – „intenționalitatea de orizont” <*Horizontintentionalität*>. Modalitatea originară a orizontului este aceea a orizonturilor temporale: retențional și protențional, care învăluie momentul impresional, actual. În acest fel, orizontul integrează toate actele, altfel strict punctuale, într-o continuitate, în continuitatea fluxului conștiinței. În virtutea corelației noetico-noematice, intenționalității de orizont îi corespunde, ca și corelat noematic, orizontul mundan, fie el *intern* lucrului individual sau *extern* în raport cu acesta.

Urmând „paralelismul” noetico-noematic, să analizăm în continuare modul de a fi al acestei „realități nepercepute” <*unwahrgenommene Realität*> urmând reperele pe care o analizează a „trăirii nepercepute” <*unwahrgenommenes Erlebnis*> ni le oferă²⁹. „Modul de a fi <*Seinsart*> al trăirii este acela că ea este în principiu perceptibilă prin reflexie. Din principiu și lucrul este perceptibil și el este sesizat în percepție ca lucru aparținând lumii mele înconjurătoare <*Ding meiner Umwelt*>”. El aparține acestei lumi fără a fi perceput; el este deci *chiar și atunci prezent pentru un eu*, dar în general nu în așa fel încât o privire care să îl observe direct să se poată îndrepta asupra lui. Arier-planul <*Hintergrundsfeld*> , înțeles ca și plan al simplei luări în considerare, cuprinde numai o parte a lumii mele înconjurătoare. „Este prezent” vrea să spună mai degrabă că putem, plecând de la percepții actuale, luate cu arier-planul care apare în mod efectiv, forma serii de percepții posibile și motivate într-o manieră continuă și convergentă, cu planuri mereu noi ale lucrurilor care le servesc de arier-plan

²⁹ *Ideen* I, §45.

neremarcate – aceste serii de percepții *posibile* conduc la această înlănțuire de percepții în care chiar lucrul considerat apare și este sesizat³⁰. Spre deosebire de trăire, căreia îi aparține, potrivit esenței sale, acest „a fi gata” pentru percepție (în modul reflexiei), accesul la „lucrul” transcendent este multiplu mediat de un complex *câmp motivațional*; aceasta nu înseamnă însă că lucrul nu ar putea fi dat în mod intuitiv, nemijlocit, „în carne și oase”. Acest vast câmp motivațional este numit de Husserl „Umwelt”, iar acesta pare astfel să deschidă o cale de acces spre „Welt”. El descrie mai degrabă modul de raportare la lume, dar nu lumea înseși, iar *forma* lui corespunde numai modului inactualității. Dacă am concepe lumea pornind exclusiv de la „lumea înconjurătoare”, ea ar apare în mod paradoxal ca limită a modului inactualității, ca un necondiționat la care condiționările multiple numai trimit, pe care numai îl indică de la distanță, ceea ce ar contraveni ideii de bază a fenomenologiei.

Forma generală a lumii trebuie să dea seamă de această co-apartenență alternantă și actuală a momentelor actuale și inactuale. Lumea este în fapt o formă a actualității care cuprinde și face posibile deopotrivă momente actuale (actual-actuale, am fi tentați să spunem) și momente inactuale desfășurate în continuități convergente (concordante).

Nu este aceasta ceea ce Husserl spune *ad literam*, este însă probabil ceea ce a gândit. Numai așa am putea înțelege de ce în textul citat mai sus Husserl continuă direct, fără a marca măcar un alt alineat, cu ideea că „din principiu nici o modificare esențială nu este introdusă în analiză dacă în loc de un eu unic am vorbi de o pluralitate de euri”³¹. Aceasta înseamnă că avem de-a

³⁰ *Ideen I*, p. 84.

³¹ *Ibidem*.

face cu o structură universală, în raport cu care distincții ca acelea dintre eu și lume, interior și exterior nu au nici un sens. Atingem cu aceasta forma maximă a cuprinderii, care nu este alta decât cea a lumii, a lumii pur și simplu³². În timp ce „Umwelt” ne invită la a glisa înspre câmpuri tot mai îndepărtate, cu „Welt” revenim la coerența unui „ansamblu”, a unei „universitas” în care apare tot ceea ce apare – formă ultimă a „localizării” și, cu aceasta, condiție ultimă de posibilitate a manifestării³³. Posibilitatea urmăririi intuitive a tuturor înlănțuirilor motivaționale nu poate să excludă necesitatea unei forme generale a apariției lumii ca „ansamblu”, ci dimpotrivă, o presupune.

III. Teza generală a lumii

Rolul pe care *ego*-ul îl joacă în structurarea „meditației fenomenologice fundamentale” este fără îndoială de cea mai mare importanță. Când subliniem aceasta noi nu vrem să spunem că rolul acestuia nu ar fi deopotrivă problematic. A îmbrățișa fără rezervă ideea că *ego*-ul (subiectul) singur este acela care ar opera reducția ar contrazice spiritul și sensul profund al demersului husserlian³⁴. Pentru a introduce ideea de „scoatere din circuit” a tezei naturale a lumii, Husserl face apel – dar numai în mod secundar – la „tentativa de îndoială universală pe care Descartes

³² Este pe deplin clar deci că aceasta nu înseamnă în nici un fel că am reveni la ideea (logic posibilă, dar fenomenologic absurdă) a unei lumi exterioare –vezi § 48.

³³ Nici un obiect nu poate să apară înafara lumii, care este lumea lui, ca obiect, dar deopotrivă a mea, ca cel pentru care apare (cărui îi apare).

³⁴ Trebuie să recunoaștem că sunt și argumente în favoarea unei asemenea interpretări, argumente pe care le găsim în *Ideen I* și, într-o formă mai explicită, în *Meditațiile cartesiene*, dar noi rămânem fideli interpretării noastre, care se sprijină îndeosebi pe partea „analitică” a textelor husserliene.

a dus-o la bun sfârșit, dar într-un desen cu totul diferit, în intenția de a face să apară un plan ontologic absolut care se sustrage îndoii³⁵. El se străduiește în continuare să distingă între *epoché* fenomenologică și îndoiala carteziană, dar, așa cum Paul Ricoeur arăta în comentariul său, „demersul cartesian al *epoché* în *Ideen* este o gravă sursă de neînțelegeri”³⁶. În ciuda eforturilor lui Husserl de a distinge cele două tipuri de demersuri (fenomenologic și cartesian), el recade în continuare sub nivelul capitolului I³⁷. Chiar dacă perspectiva relațională, pe care el o dezvoltă (aparent fără să-și dea seama de consecințele de ordin general) se opune de fapt, cum am văzut, ideii unui fundament ontologic, Husserl ia imanența conștiinței chiar ca pe un astfel de fundament.

Nu este intenția noastră de a răsturna cu orice preț considerațiile husserliene asupra locului conștiinței, cu atât mai mult cu cât noi acceptăm punctul său de plecare – ne-ar fi chiar dificil dacă nu chiar imposibil să nu o facem. Noi ne-am dat seama, după ce am cercetat raportul dintre reducere și lume, de locul eminent al conștiinței în acest raport tensionat și alternant. Analizând anumite texte husserliene, îndeosebi paragraful 31 al *Ideen I*, vom încerca să identificăm cu precizie locul în care cartesianismul „subsidiar” a lui Husserl devine, aparent împotriva voinței sale, un cartesianism deplin, despre care noi ne simțim îndreptățiți să vorbim în locurile în care Husserl face mențiunea unei „conștiințe absolute ca reziduu a aneantizării lumii”³⁸.

Am subliniat mai sus că referința la Descartes era făcută numai în mod secundar. Într-adevăr, cea dintâi prezentare a

³⁵ *Ideen I*, p.53.

³⁶ *Ideen I*, p.97 a ediției franceze (Paris, Gallimard, 1950).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ideen I*, §49. A se vedea, de asemenea, problema „idealismului” *Meditațiilor cartesiene*, îndeosebi în §§8, 40 și 41 ale acestora.

epoché se găsește în prima parte a §31, unde ea este numită cu adevăratul său nume fenomenologic: *alterarea* <Änderung> *radicală a tezei lumii*. Husserl încearcă mai întâi să ne convingă de „posibilitatea de principiu a acestei alterări”³⁹. Înainte ca eul sau altcineva să opereze această alterare, trebuie arătat într-o manieră convingătoare că un asemenea act este posibil în principiu, adică trebuie arătat că modificarea tezei naturale a lumii este înscrisă ca posibilitate de principiu în teza naturală și, în continuare, în lumea însăși.

Husserl continuă: „Teza generală, grație căreia lumea înconjurătoare reală este sesizată <bewußt> constant <beständig> și nu pur și simplu printr-o aprehensiune punctuală <auffassungsmäßig>, ci ca «realitate» existentă, constă <besteht> în mod natural nu într-un act în sens propriu, într-o judecată articulată asupra existenței”⁴⁰. Teza „generală” înseamnă: poziție care nu este pur și simplu cu privire la acea sau acea individualitate. De aceea noi ne-am permis să adăugăm în textul citat cuvântul „punctuală”, pe care

³⁹ *Ideen I*, p.53.

⁴⁰ „Die Generalthesis, vermöge deren die reale Umwelt beständig nicht bloss überhaupt auffassungsmässig bewußt, sondern als *daseiende* «Wirklichkeit» bewußt ist, besteht natütlich *nicht* In einem eigenen Akte, in einem artikulierten Urteil über Existenz. Sie ist ja etwas während der ganzen Dauer der Einstellung, d.i. Während des natürlichen wachen Dahinlebens dauernd Bestehendes. Das jeweils Wahrgenommene, klar oder dunkel, Vergegenwärtigte, kurz alles aus der natürlichen Welt erfahrungsmässig und vor jedem Denken Bewußte, trägt in seiner Gesamteinheit und nach allen artikulierten Abgehobenheiten den Charakter «da», «vorhanden»; ein Charakter, auf den sich wessensmässig gründen läßt ein ausdrückliches (prädikatives) mit ihm einiges Existenzurteil. Sprechen wir dasselbe aus, so wissen wir doch, dass wir in ihm nur zum Thema gemacht und prädikativ gefaßt haben, was unthematisch, ungedacht, unprädiiziert schon im ursprünglichen Erfahren irgendwie lag, bzw. Im Erfahrenen lag als Charakter des «Vorhanden»” (*Ibidem.*).

nu îl găsim în mod expres în textul german, dar pe care sensul frazei îl cere în mod imperativ. Nu printr-un act punctual durează <besteht>⁴¹ teza (generală) a lumii. Putem înțelege atunci: teza (generală) a lumii, naturală sau nu, modificată sau nu, durează, persistă, insistă. Persistența este ființa sa proprie și ea o conferă la ceea ce numim realitate existentă. Astfel, ea nu poate fi rezultatul nici unui act singular, căci ea este „generală”, nici a unui act în sensul propriu al termenului; nu este vorba deci de o judecată asupra existenței, căci aceasta (în sensul de „durată”, „persistență”, dar și „realitate”, „subzistență”) nu este aici obiectul unui subiect oarecare – tocmai ea este subiectul și, pentru moment, nu este loc pentru o îndepărtare, pentru o privire asupra ei care să îi fie exterioară.

Teza generală „este într-adevăr ceva <etwas> pe parcursul întregii durate a atitudinii <Einstellung>, adică în timpul persistenței <Bestehendes> naturale a vieții <Dahinlebens> în stare de veghe⁴². Dacă ideea de persistență se găsește aici exprimată în mod clar, nu este același lucru valabil și pentru alți doi termeni capitali pentru înțelegerea gândirii husserliene. „Atitudine” <Einstellung> trimite la „poziție”, „plasare” <Stellung>; „Einstellung” poate fi deci înțeles atunci ca „plasare în ...”, ca „a se situa în ...” și această comprehensiune este întărită prin termenul de „Dahinleben”, care ar înseamna, la rândul său, „viață înăuntru”.

⁴¹ Am tradus „besteht” prin „constă”, dar acest cuvânt este atât de uzitat încât el nu mai „înseamnă” nimic, este o expresie „vidă” care nu își are locul într-o analiză fenomenologică (concretă). Verbul german „bestehen” trimite la „a dura”, la „a persista”, tot așa cum derivatele sale „Bestand” (durată, stabilite, stare, rezervă) sau „Bestehen” (existență <în sens temporal>, persistență, insistență).

⁴² În traducerea lui Ricoeur: „este ceva care persistă atâta timp cât durează atitudinea, adică atâta timp cât *viața conștiinței* treze urmează cursul său natural” (p. 96 a ediției franceze) (noi subliniem).

Termenul „conștiință”⁴³ este aici prezent numai prin intermediul unui cuvânt care aparține probabil aceleiași familii, dar care este fără îndoială foarte îndepărtat: „wachen”, pe care îl traducem mai simplu prin „a se trezi”. Și dacă am tradus deja acest termen – într-un fel sau altul – nu mai este cazul să prelungim semnificația sa încă odată asupra termenului „viață”. „Dahinleben” vrea să spună „a trăi în mod uniform”⁴⁴. Prefixul „dahin-” diminuează termenului „a trăi” sensul său activ până într-acolo încât putem vedea în această „Dahinleben” o viață pur contemplativă⁴⁵. De aceea Husserl adaugă adjectivul „treaz”: ca să nu luăm această viață ca fiind o viață pur vegetativă sau organică; ca un fel de moarte a spiritului; posibilitatea unei intervenții active rămâne întotdeauna în arier-plan. Dar este clar că nu este vorba aici de o „viață a conștiinței”, de o conștiință care să fie operantă, activă. Această expresie ar fi valabilă numai dacă am adăuga că este vorba de o viață inconștientă a conștiinței, dar aceasta ar complica lucrurile încă mai mult. Ceea ce vizează aceste două expresii – „punere în ...” și „viață în ...” – într-o manieră distantă și protectoare, este lumea, luată în indeterminitatea sa „orizontală” și incoativă, o lume care subzistă (persistă) în pasivitatea sa inițială și pentru care privirea activă a conștiinței este în acest moment numai o posibilitate – o posibilitate

⁴³ Folosit de Ricoeur în traducerea sa într-o manieră mult prea lejeră – semn al presiunii enorme pe care prejudecata („modelul interpretativ” al) fenomenologiei ca filosofie a conștiinței o exercită.

⁴⁴ Sau „a trăi fără schimbări, fără a-și face griji” ca în expresiile „so leben sie viele Jahren dahin” sau „man kann doch nicht einfach so dahinleben”. (Störig, *Das grosse Wörterbuch der deutschen Sprache*, Stuttgart, Parkland, 1990, p. 252).

⁴⁵ Am putea spune de asemenea: meditativă.

esențială, este adevărat, căci ea intră în discuție într-o manieră clară numai în planul manifestării (a faptului de a apărea).

Este această viață încă viața unui subiect? Poate un subiect să fie încă stăpân al acestei vieți? Este adevărat că ea traversează și survine în această ființă particulară care este subiectul dotat cu conștiință, dar noi suntem aici încă departe de un veritabil subiect operant.

Ceea ce este de fiecare dată perceput sau prezentificat într-o manieră clară sau obscură, pe scurt, tot ceea ce este parte a lumii naturale și înaintea oricărei gândiri, poartă în globalitatea sa și potrivit reliefului său caracterul de „acolo” <da>, „prezent” <vorhanden>; un caracter asupra căruia putem fonda o judecată explicită de existență (judecată predicativă), care face una cu el. Când noi exprimăm această judecată, noi știm că am transformat astfel în temă și am înfățișat în mod predicativ ceea ce subzista deja într-o anumită manieră în experiența originară, respectiv în ceea ce era „experimentat” de o manieră netematizată, neexprimată într-o formă predicativă, ca și caracter de „prezență” <Vorhanden>. Numai în acest loc o anumită denivelare între conștiință (într-un sens explicit, activ al termenului) și lume originară este introdusă. Trecând de la pre-predicativ la predicativ nu introducem o sciziune în unitatea întregului care ar dura înainte, ci numai o schimbare de nivel, un altfel de a se da al aceleiași. Caracterul de „prezență” – teza lumii – este ceea ce leagă în mod transversal cele două niveluri. Este vorba până aici în principal de lume; „conștiința” trebuie numai să exprime ceea ce era acolo în mod originar și care putea eventual să se dispenseze de ea.

În liniile care urmează, acest paralelism al tezei potențiale și implicite (nivel pre-predicativ) și al tezei explicite a judecății de existență este luat de către Husserl *ad literam*; el propune ca noi să supunem teza implicită unui procedeu „posibil în fiecare clipă”,

căruia îi supunem de obicei teza explicită – un procedeu care este „de exemplu” cel al „tentativei universale de îndoială” și care îl pune pe Husserl în proximitatea lui Descartes⁴⁶.

Eșecul unei asemenea tentative este răsunător și previzibil. Teza explicită judicativă se referă la „realități” distincte, individuale, în timp ce teza implicită este „generală”, anonimă. Nu este același lucru să te îndoiești de existența unuia sau altuia dintre lucruri și de existența lumii în ansamblu. În consecință, îndoiala nu poate să se aplice tezei originare a lumii; lumea nu poate să fie „răsturnată” într-o manieră arhimedică. Îndoiala devine astfel tentativă de îndoială⁴⁷, teza lumii *rezistă și persistă*, noi nu putem să o schimbăm în ceea ce privește convingerea, nu o abandonăm, o „suspendăm”⁴⁸ numai. În mijlocul acestui alineat Husserl introduce într-o manieră ușor intempestivă o reflecție asupra „libertății noastre”, adică a libertății de a supune totul tentativei de îndoială universală. Aici descrierea basculează, locul privilegiat al lumii ca atare este luat de subiectul care judecă, care se îndoiește (chiar în mod universal), pe scurt, care operează în mod conștient. Este de asemenea momentul unei luări de poziție filozofice, a unei tentative de autocomprehensiune filosofică a fenomenologului, adică a subiectului care gândește (de unde referința la Descartes).

Am preferat până în acest punct să nu luăm în considerare distincția făcută de Patočka între *epoché* și reducere și să păstrăm

⁴⁶ „Mit der potentiellen und nicht ausdrücklichen Thesis können wir nun genau so verfahren wie mit der ausdrücklichen Urteilsthesis. Ein solches *allzeit mögliches* Verfahren ist z. B. der *allgemeine Zweifelversuch*, den Descartes zu ganz anderem Zwecke, im Absicht auf die Herausstellung einer absolut zweifellosen Seinssphäre durchzuführen unternahm”. (*Ideen* I, p.53)

⁴⁷ *Ideen* I, p. 54.

⁴⁸ *Ibidem*.

ambiguitatea terminologică inițială pe care o întâlnim în textul lui Husserl, deși și interpretarea noastră a reducăiei și platforma noastră filosofică sunt foarte apropiate și chiar inspirate de cele oferite de eminentul filozof ceh. Noi ne separăm de Patočka numai în aceea că noi nu gândim că universalizarea *epoché* (altfel spus ridicarea limităției pe care Husserl o impune acestei *epoché*) ar fi aceea care ar pune lumea în justa sa lumină ca fenomen „lume”⁴⁹

Dar nu trebuie să pierdem din vedere că acesta nu este decât un moment al unei „peregrinări fenomenologice”, al unei formidabile aventuri a spiritului (am spune dacă am îmbrățișa un anumit punct de vedere), care se „încheie” cu un eșec plin de învățăminte: teza lumii nu poate să fie anulată⁵⁰; ea este numai suspendată, scoasă din circuit, plasată „între paranteze”. Acesta este – se va spune – un rezultat „negativ”. Suntem de părere însă că acesta contează cu adevărat, căci pornind de la conversia sa în dat „pozitiv” se înlănțuie întreaga fenomenologie.

Interpretarea noastră radicalizantă este susținută și de derularea lucrărilor de redactare a *Ideen*⁵¹. Într-o primă variantă a unei anexe care trimite parțial la §27 al textului publicat⁵², Husserl tratează împreună și problema poziției (*Setzung*) (pură și empirică) și aceea epistemologică a posibilității experienței, a generalității și a necesității. Puțin după aceea Husserl separă

⁴⁹ J. Patočka, *Epoché et réduction*, în Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, p. 249-261.

⁵⁰ „...le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète”, scrie M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. VIII.

⁵¹ Vezi Karl Schuhmann, *Einleitung des Herausgebers*, dans *Hua III/1*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. XXXIII-XLI.

⁵² Beilage 1: *Ergänzungen aus den ersten Ausarbeitungen* <Mai 1912>, *Hua III/2 Ergänzende Texte (1912-1929)*, neu herausgegeben von Karl Schuhmann, den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 519-523.

aceste două problematici, purificând astfel meditația fundamentală și ridicând-o la un veritabil nivel fenomenologic. Astfel, în *Selbstverständigung über meinen Gang in den Ideen* <wohl Juni 1912>⁵³, Husserl vorbește de o „naivitate epistemologică”⁵⁴, care face ca „meditația epistemologică” (adică prima secțiune a *Ideen* I) să fie și ea „naivă”. Ceea ce acuză el este tocmai „opозиția adevăruri factuale – <adevăruri> eidetice, precum și experiență și viziune <Erschauung> eidetică, respectiv intuiție a esenței <Wesenseinsicht>”⁵⁵. El afirmă împotriva naturalismului că „fiecare tip de conștiință donatoare are validitatea <Recht> sa. Sursa ultimă a cunoașterii este ceea ce văd eu”⁵⁶.

O primă concluzie: „a urma intuiția <Einsicht> este principiul principiilor. Și intuiția este judecarea <Urteilen> asupra fundamentului datului, conformarea în raport cu el fără mediere <unmittelbar anmessend>”⁵⁷. Dar Husserl remarcă, de asemenea, că nu trebuie să ne lăsăm implicați într-o „dispută epistemologică”⁵⁸: „Trebuie eu să intru aici în epistemologie? Aceasta contrazice demersul meu. Eu nu vreau să merg înspre fenomenologie prin problematica epistemologică. Eu trebuie deci să rămân la starea de inocență”⁵⁹. Urmărirea acestei inocențe este cea care ne determină să părăsim terenul epistemologiei și situarea în această stare de inocență este ceea ce-l face pe Husserl să continue „meditația fenomenologică fundamentală”: „inocență” cu privire la ceea ce se dă în mod original într-o „certitudine” (încredere) primordială.

⁵³ Hua III/2, p.526-528.

⁵⁴ Hua III/2, p.526.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Hua III/2, p.527.

⁵⁹ *Ibidem*.

Cum am remarcat deja, Husserl păstrează în cele din urmă un concept al *ego*-ului care își găsește originea în epistemologie; este un *ego* operant (un subiect) forjat la nivelul predicativității și care tinde să-și întindă cuprinderea sa spre nivelul pre-predicativ. Husserl o spune de altfel într-o manieră un pic imprudentă: „Aceste senzații, aceste fenomene fizice sunt legate de un subiect, care a sesizat <*bewusst*> acum-ul său actual în el ...”⁶⁰.

IV. Lumea ca „Umwelt”⁶¹ (Husserl și Heidegger)

Conceptul de orizont nu se referă la o simplă zonă de indeterminare, exterioară unei presupuse zone a obiectelor date ele însele. Orizontul este mediul în care ne aflăm, „lumea înconjurătoare” în care ne mișcăm. De aceea, conceptul de „lume înconjurătoare” <*Umwelt*> este un concept-cheie al fenomenologiei. Faptul că el rămâne în fond neschimbat din perioada *Ideen* până în cea a *Krisis*-ului și că el este reperabil deopotrivă la Heidegger sunt dovezi în acest sens.

Lumea înconjurătoare este o lume limitată, un decupaj dintr-o lume mai largă. Ea este deopotrivă lumea familiară a unui individ sau a unui grup de indivizi, lumea în care totul are deja

⁶⁰ Hua III/2, p.520. Totuși, la sfârșitul textului care vizează auto-comprehenșiunea demersului său din *Ideen*, Husserl este obligat să ia în considerare, ca urmare a reducției eidetice, și „scoaterea din circuit a *ego*-ului ca fapt” (p. 528).

⁶¹ În ce privește sensul termenului „Umwelt” sunt interesante sugestiile pe care le face Natalie Depraz. Ea atrage atenția că particula „Um-” are un sens dublu: „în jurul” – spațialitate primară -, dar ea indică și posibilitatea unei anumite variabilități sau metamorfoze, a unei declinări – ca în verbul german *umwandeln* -, iar „raportul lor forjează specificitatea comprehensiunii lumii”. (în *Le monde entre cosmos et univers. Du rôle méthodique de l'imagination dans l'élargissement de l'expérience du monde du chez-soi aux mondes lointains*, în „Alter”, 6/1998, p. 138-139).

un sens. „Noi nu am putea să fim persoane pentru alte persoane dacă, înăuntrul unei comunități, înăuntrul unei convivialități intenționale, o lume înconjurătoare comună nu s-ar afla în fața noastră...”⁶², scrie Husserl. Această lume înconjurătoare comună, constituită într-o experiență intersubiectivă, în comprehensiunea reciprocă și înăuntrul unor raporturi de acord reciproc <*Einverständnis*>, este o lume a comunicării. Persoanele aparținând unei colectivități sociale sunt date unele altora nu în modul lui „față în față cu obiectele”, ci în modul lui „față în față cu subiecții”, care con-viețuiesc, care dezvoltă un complicat sistem de raporturi (iubire, ură, încredere, neîncredere etc.)⁶³. Lumea înconjurătoare este una singură, dar ea este în continuă schimbare, înglobând astfel obiectualități care ar putea să survină în activitatea viitoare de constituire a obiectelor.

Lumea înconjurătoare, ca lume, se dovedește a fi un „concept-ansamblu” <*Gesamtbegriff*>; ea se constituie pornind de la lumea înconjurătoare a individului, care este un nucleu eidetic al lumii înconjurătoare în general și căreia i se adaugă noi și noi straturi intenționale⁶⁴. Dar forma generală a acestui concept rămâne cea a continuității⁶⁵, a unei posibile derulări neîmpiedicate a experienței către un orizont universal și ilimitat.

⁶² *Ideen* II, p. 191.

⁶³ *Ideen* II, p. 194.

⁶⁴ Pentru o analiză amănunțită a structurii lumii înconjurătoare trimitem la *Ideen* II, §51.

⁶⁵ Ideea de continuitate nu trebuie respinsă însă cu totul. Trebuie să păstrăm ideea unei continuități eu - lume, pentru care acest concept pare cât se poate de potrivit. De asemenea, trebuie să rămână și ideea de atotcuprindere pe care lumea înconjurătoare o implică; de aceea ea este și nu poate fi decât o „lume spirituală”, fără a spune însă cu aceasta că ea ar fi mai puțin „prezentă”, mai puțin „lume”.

Analiza lumii înconjurătoare, așa cum apare ea în *Ideen II*, este consonantă cu cea pe care o face Heidegger în *Sein und Zeit* prin aceea că ambele cuprind deopotrivă obiecte familiare și persoanele care se ocupă cu ele⁶⁶. Ne întrebăm în continuare care este semnificația distincției pe care o face Heidegger între fenomenul „lumii înconjurătoare” și cel al „lumii”?

„Umwelt” este pentru Heidegger lumea vieții cotidiene a *Dasein*-ului, care, absorbit de preocuparea <*Besorgen*> pentru lucruri, nu se mai întreabă asupra sensului lumii ca atare. Relațiile sale cu alți *Dasein*-i sunt de același tip. *Sein und Zeit* descrie chiar această ieșire din „lumea înconjurătoare” <*Umwelt*> înspre „lume” <*Welt*> sau, mai exact, către mondaneitatea lumii, iar ceea ce deschide în mod direct și originar calea către înțelegerea lumii ca lume este *angoasa*. Angoasa scoate *Dasein*-ul din relația sa netematizată cu lumea familiară, care se găsește astfel singur, izolat, dar ca ființă-în-lume. Prin ieșirea din familiaritate – Heidegger vorbește în acest caz de „a-nu-fi-la-sine” <*Un-zuhause*> – este pusă în lumină structura ontologică a lui „a-fi-în” <*In-Sein*>⁶⁷.

Pentru Heidegger, ceea ce deschide accesul către înțelegerea fiindului intramundan nu este comportamentul teoretic în raport cu acesta, ci comportamentul practic; lucrul nu este pur și simplu prezent, ci, întâlnindu-l, ne raportăm la el ca la un instrument <*Zeug*> care face parte dintr-un ansamblu de instrumente care trimit unele la altele. Ceea ce întâlnim în lume este de fapt această structură - nici obiectivă, nici subiectivă – a acestui ansamblu de trimiteri reciproce. Lumea nu poate fi înțeleasă altfel decât ca raport de semnificabilitate <*Bedeutsamkeit*>⁶⁸ care, la rândul-i, nu

⁶⁶ R. Bernet, *op. cit.*, p. 64.

⁶⁷ Vezi Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemayer, 1941, §40.

⁶⁸ SuZ, §18.

poate fi înțeles decât pornind de la raporturile pe care lucrurile le întrețin în lumea înconjurătoare. Pentru ca totul lumii să poată fi tematizat, „Umwelt”-ul trebuie scos din limitarea lui ca „Umwelt”, ceea ce echivalează cu o de-mondaneizare a fiindului.

Așa cum arată Françoise Dastur, „în *Sein und Zeit* nu găsim decât o analiză a lumii umane”⁶⁹. Heidegger însuși recunoștea în 1929 că analiza lumii înconjurătoare nu era decât o primă determinare a fenomenului „lume” și nu avea deci decât o valoare pregătitoare⁷⁰. Tema lumii devine cu adevărat centrală în cursul din 1929-1930 consacrat „concepțelor fundamentale ale metafizicii: Lume, finitudine, singurătate”, în care apare teza omului ca și configurator de lume <weltbildend>⁷¹.

În *Originea operei de artă* (1935), lumea nu mai este înțeleasă ca „Umwelt” cotidian, ci ca ansamblul raporturilor în care deciziile esențiale ale unui popor, victoriile, sacrificiile, operele sunt adăugate. Este vorba în scrierile din anii '30 de a gândi dimensiunea sacră a lumii, precum și lumea ca loc al istoricității unei ființe colective singulare. Suntem aici în fața unei concepții care este încă la mijloc de drum între „Umwelt”-ul din *Sein und Zeit* și lumea ca tetradă <Geviert> din scrierile anilor '50⁷². Oricare ar fi însă interpretarea pe care am da-o sensului general al demersului lui Heidegger, am putea califica evoluția conceptului heideggerian de lume ca o trecere de la un concept mai degrabă antropologic

⁶⁹ F. Dastur, *Le concept de monde chez Heidegger après Sein und Zeit*, în „Alter. Revue de phénoménologie”, Fontenay-aux-Roses, Editions Alter, 6/1998, p. 123.

⁷⁰ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1955, p. 36.

⁷¹ Pentru lămuriri asupra caracterului (aparent) subiectivist al acestei teze trimitem la F. Dastur, *op. cit.*, p. 123-124.

⁷² Fr. Dastur, *op. cit.*, p. 132.

(*Sein und Zeit*) la unul transcendental (cursul din 1929-1930) și finalmente la unul „cosmologic” (Fink)⁷³ sau „eksistențialo-cosmologic” (von Herrmann)⁷⁴. În această ultimă perioadă, lumea este identificată cu *evenimentul care străluminează* <*Ereignis der Lichtung*>, iar raportul *Dasein*-ului cu lumea este modificat; evenimentul este independent de *Dasein*, dar acesta din urmă este „prins” de eveniment, care are „nevoie” de el pentru a se arăta. Cum se poate vedea și din *Scrisoare asupra umanismului*, accesul omului la lume nu mai este un privilegiu al acestuia; lumea se deschide ea înseși către om oferindu-i acestuia posibilitatea de a fi în lume. *Dasein*-ul nu se reduce totuși la un lucru oarecare, un lucru printre celelalte, ci el păstrează privilegiul de a participa în mod esențial la evenimentul străluminării.

Sensul demersului heideggerian, inclusiv al acelui enigmatic „lumea nu este niciodată, lumea lumește”⁷⁵, dincolo de orice dificultate sau ocol terminologic, nu este altul decât acela al unei tentative (fenomenologice) de a ne apropia inaparentul și de a sejourna în proximitatea lucrurilor, care nu mai apar în modul deficient al unui „vis-à-vis” <*Gegen-stand*> sau al lui „în-sine” <*Selbst-stand*>. În timp ce Husserl gândește totul pornind de la modul original al percepției „reduse”, al fiindului deci, pentru Heidegger fiindul este un *alt* mod de donare. Ceea ce era pentru Husserl o continuitate de modalizări – de unde programul său „genealogic” din *Formale und transzendente Logik* și *Erfahrung und Urteil* – apare la Heidegger ca un salt, ca o diferență radicală.

⁷³ Vezi în acest sens E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.

⁷⁴ F.-W. von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Maisenheimer am Glan, Anton Hain, 1964.

⁷⁵ Heidegger scrie câteodată „die Welt waltet” (Lumea domnește, domină), pentru ca în *Vom Wesen des Grundes* să reunească cele două expresii.

Să ne întoarcem însă la structura lui „a-fi-în” <*In-Sein*>, pe care Heidegger o singularizează în *Sein und Zeit* și care rămâne determinantă pentru înțelegerea lumii ca „tot”⁷⁶. Această structură trimite la lume în *forma* unei ocurențe absente, a unui loc care se retrage: *In-/der Welt-/Sein*. Indeterminarea esențială a acestei forme, ca și condiție a „deschiderii”, lasă însă conținutul și structura concretă a lumii ca lume într-o stare de neconfigurare care riscă, practic și istoric, o inserție <*Fuge*> arbitrară.

De aceea, încă o dată, forma acestei totalități rămâne în continuare de examinat cu multa atenție. Ceea ce noi numai pregătim aici este conceptul de „sferă noematică”, concept ce va fi examinat în detaliu în partea finală a acestei lucrări. De aceea, introducerea conceptului de noemă și a derivatelor acestuia sunt absolut necesare, deși intervenția lor pare să rupă continuitatea demersului ontologic. Poate că acesta este și sensul lor ultim: să rupă vraja demersului pur ontologic, să întrerupă această atracție irezistibilă spre ceea ce este ca ceea ce este adevărat și, proiectându-ne dintr-odată în lumea schimbătoare și nesigură a sensurilor (întotdeauna aproximative), să ne facă să vedem forma (deopotrivă atotcuprizătoare și eliberatoare) a lumii⁷⁷.

⁷⁶ Despre rolul *funcțional* al unei asemenea totalități, a se vedea importanta precizare din ediția română a textului menționat, în M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura politică, 1988, p. 61-62.

⁷⁷ Ceea ce Heidegger nu a examinat niciodată cu atenție este *ansamblul* modurilor de raportare la lume și, cu precădere (căci cele mai numeroase și, la urma urmelor, singurele de care dispunem și singurele real-efective) ansamblul modurilor „deficiente” înăuntru raportului pe care îl dezvoltă cu modul original. O schiță a acestei problematici se găsește în schimb la Husserl, anume în *Ideen II*.

Capitolul II

Epoché

Problematica „suspendării”, luată deja în discuție în primul capitol, va fi în continuare cercetată ca *operație*, și anume: ca operație efectuată în atitudinea naturală, ca operație de conversie a lumii practice și finalmente ca (posibilă) operație universală. Finalul capitolului arată în ce fel trebuie concepută sfera noematică *qua* rezultat al sistemului de proceduri reductive ale fenomenologiei.

Ideen I - această primă parte dintr-o lucrare mai vastă, care ar fi trebuit să așeze fundamentele fenomenologiei - este gândită ca o „introducere generală în fenomenologia pură” și se remarcă în raport cu scrierile anterioare ale lui Husserl prin instalarea voluntară și explicită pe terenul filosofiei transcendente și prin punerea în lucru a unei metode noi, numită de Husserl „reducție fenomenologică”. Cum știm bine, exegeții săi s-au împărțit cu toții în mai multe tabere în ce privește noua metodă și orientare generală a acestei lucrări. Au fost printre ei aceia care, precum Heidegger, Ingarden și Merleau-Ponty, refuzând metoda reductivă¹, au preferat să conducă cercetarea fenomenologică de o

¹ Fără însă ca metoda utilizată de ei să excludă anumite momente similare metodei fenomenologice descrise de Husserl.

manieră diferită, sau aceia care, respectând alegerea lui Husserl, au văzut în reducere „singura cale către o fenomenologie transcendentă” și „singura «cale de salvare» a filosofiei”² în genere.

Ne abținem de la a formula o judecată pripită cu privire la un dosar care pune problema propriului fenomenologiei înseși, ci ne vom apleca în cele ce urmează asupra textelor celei de-a doua secțiuni a *Ideen I*, încercând să reproducem mișcarea acesteia, să fim atenți la cele mai mici detalii, să scoatem la lumină articulații ale sensului care au trecut poate nevăzute.

I. Epoché ca operație efectuată în atitudinea naturală

Este de remarcat în prealabil că, la fel ca în toate celelalte „introduceri” în fenomenologie, punctul de pornire este „scoaterea din circuit” <Ausschaltung> a atitudinii naturale. Oricare ar fi căile reducerii, o descriere a lumii naturale, căreia îi aparține prin esență diviziunea între „eu” și „mediul meu înconjurător” <Umwelt>, servește ca bază și ca motiv al reducerii. Dar acestea sunt deja sentințe filosofice, sunt conștient de aceasta, pe care Husserl, meditând ca simplu om care trăiește în mod natural, înconjurat de lucruri corporale <körperliche Dinge>, nu le ia în considerare³. Despre aceste lucruri, omul care trăiește în

² Așa cum remarcă A. L. Kelkel în al său *Avant-propos du traducteur* în ediția franceză a volumului al doilea al *Erste Philosophie* (trad. fr. ca *Philosophie première*, Paris, P.U.F., 1972, p. XXXIX.).

³ Atitudinea naturală strictă pare să includă, în mod paradoxal, prima reducere. A câștiga naturalitatea și puritatea acestei atitudini presupune deja reducerea. Ar fi o simplificare inadmisibilă să opunem atitudinii naturale o alta, căci, pe drept cuvânt, noi nu o abandonăm niciodată pe prima. Asupra locului lumii naturale în fenomenologie, a se vedea Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, la Haye, Martinus Nijhoff, col. „Fenomenologica”, vol. 68, 1976 și *Le monde naturel et le mouvement de*

mod natural, care vede, atinge etc. poate spune pur și simplu că ele sunt acolo. Și aceasta este valabil și despre ființele animate. Toate aceste „realități” sunt acolo, dar nu toate în același fel. În timp ce unele sunt în câmpul percepției (pentru a folosi un termen psihologic, căci *atitudinea naturală nu este niciodată pură*), altele sunt „în spatele” meu; eu „știu” numai că ele sunt acolo, în acel sau în acel loc, în împrejurimile imediate despre care eu sunt numai conștient <*in meiner unmittelbar mitbewussten Umgebung*>: veranda în spatele meu, curtea, grădina⁴ – scrie Husserl. Dar lumea, care este „prezentă” <*vorhanden*> pentru mine de o manieră conștientă în fiecare moment în care eu sunt treaz, nu se creează <*sich erschöpfen*> pornind de la domeniul acestor co-prezențe <*Mitgegenwärtigen*> intuitive clare sau obscure, univoce sau confuze⁵. Ea se întinde și se dă <*reicht*> mai degrabă într-o ordine fixă și ilimitată a ființelor <*in einer festen Seinsordnung ins Unbegrenzte*>⁶. Ceea ce este actualmente perceput sau numai co-prezent, este parțial traversat, parțial înconjurat, de un orizont conștient în mod obscur al realității indeterminate. Cercul determinității se poate lărgi, dar în jurul zonei centrale a percepției va fi întotdeauna un „orizont nebulos și niciodată pe de-a întregul determinabil”⁷. În acest fel avem „forma” lumii ca „lume”. Rezumând: trebuie să avem mai întâi un *orizont indeterminat*, trebuie să avem după aceea o *ordine fixă* a fiindurilor pentru ca lumea să fie.

l'existence humain, Dordrecht, Boston, London, Kluwer, col. „Fenomenologica”, vol. 110, 1988. Dezvoltarea problematicii cotidianului sau a cotidianității, după Heidegger, sau a antropologiei fenomenologice dovedesc încă o dată rolul excepțional al inserției umanului în lumea naturală.

⁴ *Ideen I*, p. 49.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

Realizând această descriere (care este în același timp o elucidare) ne dăm seama că la un moment dat locul modului „la persoană întâi” <*Ichrede*> a fost luat de modul impersonal și acest moment este exact acela al trecerii de la „Umwelt” la „Welt”. Într-adevăr, nu putem descrie integral și nici elucida în mod fenomenologic lumea la persoana întâi, căci lumea „se creează”. Eu mă aflu în fața lumii înconjurătoare <*Umwelt*>, dar sunt un simplu reper în ordinea infinită și fixă a ființelor care este lumea <*Welt*>. În acest §27 al *Ideen* I Husserl procedează de fapt la răsturnarea lumii naturale rămânând în continuare om aparținând acestei lumi. Avem de-a face mai întâi cu o ștergere imperceptibilă a distincției eu – lume înconjurătoare, chiar dacă acest mesaj trece cumva într-o manieră subliminală. Dobândind „forma” lumii, ar fi absurd în continuare să spunem că omul care medita la prima persoană pierde lumea naturală sau i se opune. Ceea ce câștigă el este mai degrabă o pluralitate a dimensiunilor lumii „sale”, care sunt în fond acelea ale „lumii” în general.

Trebuie în continuare subliniate aceste două idei: (1) „atitudinea naturală nu este niciodată pură” și (2) răsturnarea lumii naturale se face de către un om care continuă să aparțină acestei lumi. De prea multe ori atitudinea naturală și cea fenomenologică au fost opuse una alteia, Husserl însuși fiind cel care a încurajat până la un punct această enormă simplificare. Atitudinea fenomenologică se clădește pe cea naturală și înăuntrul ei, iar orice distorsiune în conceperea acesteia din urmă se răsfrânge și chiar se multiplică în ce privește conceperea primeia. Acesta este unul din motivele pentru care asistăm la o atât de gravă neînțelegere a naturii, poziției și rolului câmpului (transcendental) al conștiinței pure.

Sarcina elucidării atitudinii naturale și a corelatului său - „lumea naturală” - este una de o covârșitoare imensitate. Pentru

ca cititorul să aibă o „*imagine*” a acesteia, ar fi suficient să arătăm că, cel puțin în punctul său de plecare, *Sein und Zeit* a lui Heidegger își propune o asemenea întreprindere, la care ar trebui să adăugăm o serie de importante lucrări, cum ar fi acelea ale filosofului ceh Jan Patočka⁸ sau cele aparținând unei întregi direcții de cercetare, cum este aceea a „*fenomenologiei sociale*” (A. Schutz, A. Gurwitsch, Th. Luckmann ș.a.)⁹.

Noi nu ne vom opri în cele ce urmează decât la unele din considerațiile care își pot găsi locul cu privire la acest subiect, și anume la cele care se referă la *structura* lumii naturale¹⁰. Când descrie lumea atitudinii naturale – și orice introducere în fenomenologie începe invariabil cu aceasta -, Husserl prezintă eul și lumea sa înconjurătoare, dar nu se rezumă niciodată la o simplă descriere a lumii fizice. Lumea „*naturală*” este deopotrivă lume a sentimentelor, a valorilor, tot așa cum eul nu este un simplu corp, ci deopotrivă „*cogito*”¹¹. Ceea ce mă înconjoară nu este numai o rețea a nesfârșită de lucruri, ci și un „*mediu ideal*”¹². Este important ca eul să aibă „în cea mai mare parte a timpului” un raport actual cu realitatea, să fie deci *prezent* în lume, dar în general raportul cu lumea naturală nu este exclusiv actual. „Eu pot, de exemplu, să mă ocup de numerele pure și de legea numerelor; nimic de felul

⁸ Ne referim aici cu precădere la *Le monde naturel comme problème philosophique*, și *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*.

⁹ Mai recent Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1996, în special partea a II-a *Normality, Abnormality, and Normative Territories: Toward a generative Phenomenology*.

¹⁰ Dificultatea rezidă în aceea că lumea presupusă de atitudinea naturală nu se dezvăluie pe deplin decât cercetătorului care a operat deja în atitudinea transcendental-fenomenologică.

¹¹ *Ideen* I, §28.

¹² *Ibidem*.

acesta nu este prezent în mediul meu înconjurător...”¹³ – scrie Husserl. Lumea naturală se prezintă ca o „realitate”, ca o prezență indeniabilă, dar ea nu exclude posibilitatea ca și alte lumi să fie într-un anume fel „prezente” (lumea numerelor, pentru a relua exemplul lui Husserl). Dar, în timp ce lumea numerelor poate să mă captiveze din când în când, fiind întrutotul dependentă de o anumită atitudine (atitudinea matematicianului, în acest caz), lumea naturală este tot timpul acolo – tot timpul cât eu sunt angajat în atitudinea naturală, adică atâta timp cât eu trăiesc. Eul poate deci naviga în oricâte lumi ideale sau imaginare, el rămâne însă înrădăcinat în mediul său înconjurător real.

De aceea, ori de câte ori „eșuăm” dintr-o lume ideală sau imaginară – mai devreme sau mai târziu acesta se întâmplă în mod inevitabil – trebuie să recâștigăm vrând-nevrând terenul „ferm” al lumii naturale. Ce înseamnă însă „natural” din sintagma „lume naturală”? În nici un caz termenul nu trimite, în sensul său primar, la „natură” în sensul „științelor naturii”, cum avem obiceiul să spunem. Atitudinea îndreptată explicit către „corpuri fizice” (să zicem) este atitudinea fizicianului sau a cercetătorului naturii și este cu totul similară celei a matematicianului sau a poetului, în sensul ca este vorba de o lume „construită”, de o lume ce rezultă în urma unei serii de idealizări și abstractizări, cu alte cuvinte de o poziție inactuală. Pe de altă parte, lumea în care ne trezim noi în fiecare dimineață, noi ca oameni care trăiesc într-un anumit loc și într-o anumită epocă și suntem purtători ai unei anumite tradiții, este departe de a fi o lume purificată de orice idealizare. „Lumea naturală” a europeanului mediu modern este una puternic impregnată de

¹³ *Ideen I*, p. 51.

știința modernă a naturii, până într-acolo că noi nu mai vedem „lucruri”, ci direct „corpuri” gata să se supună legilor fizicii mecanice, ne imaginăm cum „curge” curentul electric prin fire, deși nu l-am văzut niciodată, mâncăm nu legume, fructe, carne, ci vitamine, minerale, proteine ș.a.m.d.

Ar trebui să convenim deci să distingem între lumea naturală „construită” și lumea naturală în sens primar, adică acea lume care este corelatul atitudinii fundamentale de „înrădăcinare în lume”, atitudine care nu prezumează în nici un fel asupra alcătuirii efective a lumii date și care se rezumă la a primi ceea ce se dă; atitudinea naturală este astfel pură receptivitate, spre deosebire de atitudinile „construite”, în care se dă ceea ce este construit, o anumită lume și nu o alta. Ceea ce numim „atitudine naturală” este astfel mai degrabă o „atitudine spontană”, o privire asupra lumii în modul firescului.

Nu trebuie, pe de altă parte, să înțelegem că am avea aici mai multe lumi sau mai multe niveluri ale lumii. Lumea naturală este lumea din care, ca ființe vii, nu putem ieși niciodată; în schimb, ea suportă o serie întreagă de modificări, o pluralitate de alte „lumi” care o locuiesc deopotrivă, dar fără a i se suprapune și, desigur, fără a i se substitui vreodată întru-totul.

La fel ca celelalte atitudini particulare înscrise pe fundalul atitudinii fundamentale – atitudinea spontan-naturală -, atitudinea trancendental-fenomenologică nu se opune acesteia din urmă, dar nici nu o „completează” numai – ea este de fapt aceea care o dezvăluie ca „atitudine” și nimic altceva, ea dezvăluie lumea naturală – lumea a ceea ce este dat deja – ca „lume”. Acea „epoché originală”¹⁴ (fenomenologică) suspendă numai momentele *actuale*, fie ele ale obiectelor sau ale actelor conștiinței.

¹⁴ *Ideen* I, p. 54.

„Suspendă” este aici un termen prea puternic; el are încă o puternică amprentă „obiectivistă”, această suspendare este gândită de Husserl încă în atitudinea naturală „impură”, adică impregnată de construcții ideale. „A suspenda” înseamnă pentru Husserl a nu atesta (confirma) și a nu contesta (infirma)¹⁵, ceea ce înseamnă că privim lucrurile ca și „lucruri”, ca și obiecte asupra cărora se poate exercita o anumită acțiune. Această suspendare oprește mișcarea „naturală” a obiectului în curs de constituire, adică în curs de a-și câștiga o anumită poziție, de a deveni un dat real, o „realitate”. În acest sens, mișcarea de suspendare este într-adevăr anti-naturală, dar nu și înafara sferei lumii naturale. Ea păstrează cumva caracterului unei mișcări naturale, fizice aproape. La fel și variantele sale „metaforice”: „punere între paranteze” și „scoatere din circuit” (sau „din joc”, cum s-a tradus în franceză). Prima este o „image” care „convine mai degrabă planului obiectelor”, în timp ce cea de-a doua se potrivește mai bine „planului actelor sau al conștiinței”¹⁶. Dar, și „obiecte”, și „acte ale conștiinței” sunt privite aici ca „lucruri”. Toate expresiile pe care le folosește Husserl trimit în cele din urmă la acea manipulabilitate care nu poate fi specifică decât lumii natural-tehnice, ca să zicem așa, adică lumii naturale „impure”. Care ar fi atunci numele fenomenologic al acestei „operații”? Acesta nu poate fi altul decât cel de „conversiune”, căci, odată cu scoaterea din circuit a oricărei teze relative la obiecte se realizează – și acesta este singurul lucru care importă aici – o conversiune a tezei respective în forma ei cu adevărat fenomenologică, adică aceea de simplu moment intențional, de simplă „marcă” aparținând și ea aceluiași câmp fenomenologic omogen pe care suspendarea îl scoate la iveală, câștigându-și deci drept de existență fenomenologică.

¹⁵ *Ideen I*, p. 57.

¹⁶ *Ideen I*, p. 56.

Am văzut până aici că lumea atitudinii naturale este complex structurată și că atitudinea fenomenologică se înscrie printre posibilitățile pe care aceasta le conține, anume ca posibilitatea ei esențială de auto-dezvăluire. Am urmat până aici destul de aproape textul husserlian. Ne vom pune însă în cele ce urmează o întrebare pe care Husserl în mod evident nu și-a pus-o, anume dacă acea *epoché* fenomenologică scoate din circuit și eul *judicativ*¹⁷. Este clar că „omul luat ca ființă naturală și ca persoană legată de ceilalți printr-o legătură personală, omul aparținând „societății”, este scos din circuit”¹⁸. Odată ajunși pe terenul fenomenologiei transcendente, noi nu mai luăm în considerare decât datele fenomenologice care apar în fluxul trăirilor reduse. În *Ideen I* Husserl consideră că un *eu pur* trebuie menținut, dar „numai în măsura în care proprietățile eidetice imediate și susceptibile de a fi supuse unei observații evidente sunt date deopotrivă conștiinței pure și nu îi depășesc limitele”, adică numai în măsura în care acesta mai poate fi considerat „un dat fenomenologic”¹⁹, fără însă a fi „o parte sau un moment real al trăirilor”²⁰.

Eul pur despre care vorbește Husserl aici nu este altceva decât o funcțiune a câmpului transcendent. Unicul temei pentru care se mai poate vorbi la acest nivel de ceva de felul unui *ego* pur este faptul că, înăuntrul fluxului trăirilor multiple, deși nu ne lovim

¹⁷ Trimitem în acest sens la studiul lui Rudolf Boehm intitulat *Die konstitutive Leistung der Epoché*, în Rudolf Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, vol. II *Studien zur Phänomenologie der Epoché*, The Hague/Boston/London, M. Nijhoff, 1981, p. 66-80.

¹⁸ *Ideen I*, p. 109.

¹⁹ *Ideen I*, p. 110.

²⁰ *Ideen I*, p. 109. Eul pur apare aici ca o „transcendență originală, neconstituită, o transcendență în sânul imanenței”(p. 110).

nicăieri de un *ego*, se menține totuși o „rază a privirii” <*Blickstrahl*>, care „variază cu fiecare cogito, care apare din nou odată cu un nou cogito și dispare cu el”²¹. Cu alte cuvinte, pentru ca orice *cogitatio* să poată fi convertită în *cogitatio* actuală, pentru ca fluxul să fie menținut ca flux unitar (altminteri el s-ar împrăștia, iar trăirile nelegate într-un flux nu au nici o valoare fenomenologică), un eu pur este *necesar*, și anume ca „posesor” al acestui flux, ca acela pentru care acest flux este „al său”.

Dacă eul pur se menține la nivelul analizei fenomenologice numai ca rază a privirii și „ipseitate” a fluxului trăirilor pure (redușe), atunci cine este cel care judecă? Căci *epoché* – cel puțin la Husserl – presupune o judecată, se derulează într-o atitudine judicativă. Nu este aici nicidecum vorba de un pur și imobil extaz, de o încremenire contemplativă; „subiectul” care realizează această operație este capabil în continuare să sesizeze evidențe inbranlabile, să acceadă la un adevăr intuitiv reproductibil și care poate fi inclus în continuare într-o înlănțuire sau o combinație de asemenea date fenomenologice. Am putea astfel spune că suspendarea eului empiric, a subiectului aflat în lumera atitudinii naturale, nu afectează nicidecum eul judicativ, care persistă în activitatea sa sintetic-judicativă.

Ne aflăm acum în fața următoarei alternative: fie eul pur trebuie conceput dintru început ca eu judicativ, fie el nu este decât o simplă și pasageră modificare a eului concret. Sunt texte care în care Husserl pare să fi avut în vedere prima variantă, anume atunci când asociază eul pur fenomenologic cu acel „eu gândesc” kantian care însoțește orice reprezentare a mea²². Faptul că orice câmp sau flux fenomenologic trebuie să se centreze, să

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

aibă o unitate a lui, este însă o condiție intrinsecă a formei înseși a câmpului (fluxului) și nicidecum o „reprezentare”. În consecință, prima dintre cele două posibilități enunțate mai sus nu se susține din punct de vedere strict fenomenologic.

Rămâne deci de examinat în amănunt a doua posibilitate, anume ca eul concret, aflat în atitudinea naturală, să poată dezvolta o serie de atitudini parțiale sau particulare, în raport cu care atitudinea naturală nu este altceva decât unificarea (coordonarea) acestora pe fondul unei înrădăcinări primordiale, al unui „a-fi-în” primar – condiție a oricărei atitudini, posturi, luări de poziție particulare.

Că suspendarea fenomenologică este una parțială o spune chiar Husserl când atrage atenția asupra diferenței dintre aceasta și tentativa universală de negare. Din acesta din urmă, Husserl extrage „numai fenomenul «punerii între paranteze» sau «înafara circuitului»”²³. Tot el este acela care precizează că *epoché* înseamnă „o anumită suspendare a judecății care se compune cu o persuasiune a adevărului care rămâne nezdruccinat și chiar de nezdruccinat dacă el este evident”²⁴.

Ce ar mai trebui adăugat aici este faptul că în atitudinea naturală comportamentul judicativ produce o *ruptură*, o *denivelare*. Judecata, aducând cu sine o lume a idealităților, face să intervină în chiar ordinea naturală a lucrurilor un fel de suspendare a cursului natural al lucrurilor. În atitudinea pur naturală, pre-judicativă, am spune „norul”, „ploaia”. În atitudinea judicativă spunem „Norul este negru” sau „Norul este amenințător” și „Ploaia a început” sau „Ploaia este deasă”, iar acestea nu sunt decât o infimă parte dintr-o enormă masă de posibilități pe care

²³ *Ideen I*, p. 55.

²⁴ *Ibidem* (noi subliniem).

atitudinea judicativă, asociată limbajului, ne-o oferă. Observăm astfel că prima condiție a posibilității suspendării fenomenologice este ruptura internă a lumii în „temata” și „rhematică”, în „subiect” și „predicat” și înlocuirea lumii date în mod direct și naiv cu aceasta - mai complexă, dar deopotrivă mai maniabilă²⁵. În acest fel, lumea atitudinii naturale se complexifică și pregătește posibilitatea (auto-)sesizării propriiei sale esențe (în sensul de *Wesen*) prin această *epoché* fenomenologică.

II. *Epoché* ca și conversie de valoare a lumii practice

După ce a elucidat lumea potrivit dimensiunii spațialității, Husserl prezintă în continuare lumea „considerată ca *ordine a ființelor în succesiunea temporală*”²⁶, dar de asemenea „ca lume a valorilor, lume a bunurilor, ca lume practică”²⁷, valorile și aspectele practice aparținând și ele cu titlu constitutiv obiectelor „prezente” ca atare. După ce a enunțat ideea de „formă” a lumii, se observă că nu este numai o formă potrivit dimensiunii spațiale, ci și potrivit dimensiunilor temporală și practică, chiar dacă acestea din urmă nu sunt menționate în mod expres de Husserl. Mai ales a treia primește mai departe (§31) o importanță capitală căci „scoaterea din circuit” sau „punerea între paranteze” a tezei naturale se prezintă în mod fenomenologic ca o conversie de

²⁵ Una din consecințele, poate neașteptate, ale acestei idei este aceea că nu poate fi vorba de suspendare fenomenologică și, pe baza acesteia, de reduții fenomenologice înafara atitudinii judicative, chiar dacă avem luări de poziție și în alte domenii, cum ar fi cel al afectivității. În acest fel o întreagă și prolifică linie de cercetare fenomenologică, începând cu Heidegger din *Sein und Zeit*, s-ar vedea infirmată în chiar posibilitatea ei.

²⁶ *Ideen I*, p.49 (Husserl subliniază).

²⁷ *Ideen I*, p.50 (Husserl subliniază).

valoare <Umwertung>²⁸. Husserl nu o spune în mod expres, dar este potrivit esenței imposibil ca o lume desfășurată numai potrivit spațialității și temporalității să poată fi convertită. Un lucru corporal poate fi aici sau acolo sau pur și simplu să nu fie; el poate fi acum sau într-un alt mod temporal sau pur și simplu să nu fie. A aplica îndoiala asupra acestor tipuri de lucruri corporale echivalează în cele din urmă cu a le aneantiza²⁹. Dar Husserl precizează în mai multe locuri în §§31-32 că sensul *epoché* nu este anihilarea sau destrucția lumii (a tezei naturale a lumii). Este vorba numai de a i se retrage valoarea sa; întregul lumii „nu mai valorează acum nimic, el trebuie pus între paranteze fără a fi prin aceasta validat sau contestat”³⁰.

Teza naturală a lumii nu poate fi alterată (modificată) decât potrivit dimensiunii practice; numai în conștiință o asemenea modificare este efectuată sau efectuabilă. „Eu nu neg această «lume» - scrie Husserl - ; eu nu pun existența sa la îndoială...; dar operez această *epoché* «fenomenologică» care îmi interzice în mod absolut orice judecată asupra existenței spațio-temporale”³¹.

Această operație ascunde un ceva afirmativ. Este vorba de această dimensiune practică sau, mai precis, de ceea ce se găsește în spatele ei și o susține: *relația* particulară pe care „lucrurile” o întrețin cu mine, modalitatea specifică în care acestea se

²⁸ *Ideen I*, p. 55.

²⁹ La drept vorbind, pentru Husserl o lume a lucrurilor nu este o lume – în consecință, ei nu i se poate aplica o operație care vizează lumea în sensul propriu al termenului. Dimensiunea practică nu numai că nu poate lipsi, ci ea are chiar un primat un raport cu celelalte dimensiuni. Vezi în acest sens *Ideen II*, § 50.

³⁰ *Ideen I*, p.57.

³¹ *Ideen I*, p.56.

raportează la mine ca ființă raportându-se la ele. Lumea ca întreg al realităților nu poate fi suspendată, ci această suspendare trebuie să fie operată pe un plan „stabil” care este acela al „forme” lumii practice, adică acela al formei raportului reciproc al eului și al lumii spațio-temporale (a lumii și nu a simplului mediu înconjurător) – un raport în care eul se estompează în favoarea corelației. Ceea ce era din punct de vedere fenomenal o operație conștientă a eului meditănd și o putere a libertății sale³² se arată din punct de vedere fenomenologic ca o posibilitate a lumii înseși. De aceea referința la îndoiala cartesiană este, ca să spunem adevărul, sursă de neînțelegeri, căci aceasta aduce cu sine ideea cartesiană a unui „punct arhimedic”, adică a unei științe absolute a spiritului. Nu este poate prea îndrăzneț să susținem, cu Husserl și împotriva lui, că se poate vorbi la sfârșitul primului capitol din cea de-a doua secțiune a *Ideen* I (în care reducția fenomenologică se efectuează sub ochii noștri și în bună măsură spontan, Husserl fiind numai acela care o descrie) de *reductibilitatea lumii* mai degrabă decât o reducere ca operație a eului și ca operație voluntară.

Ea este și aceasta, dar a o privi în mod exclusiv sau prioritar astfel ar conduce la paradoxul imotivării reducerii despre care vorbea Roman Ingarden printre primii³³; ea este fiindcă lumea

³² *Ideen I*, p.55.

³³ Vezi R. Ingarden în textul publicat la sfârșitul volumului I al Husserliana; de asemenea, E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik* (celebrul articol apărut inițial în „Kant-Studien” XXXVII), în Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p.79-156, trad. fr. *La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine*, în Eugen Fink, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974.

este reductibilă când este adusă la forma sa ultimă, fundamentală – aceea a lumii ca *raport reciproc*, ca și *co-relație*³⁴.

III. Universalizarea *epoché*

„Reducția fenomenologică” – să folosim deocamdată acest termen în sensul lui cel mai larg, anume acela de ansamblu al procedeelelor specifice cercetării fenomenologice – nu este decât un mijloc; ea nu își este suficiența sieși. În viziunea lui Husserl, scopul său este acela de a permite accesul la terenul ferm al activității constituante. De fapt, reducere și constituire sunt perfect solidare, dar într-un fel de „înălțuire antagonică, una recuzând, cealaltă construind”³⁵. Contrapunerea celor doi termeni esențiali ai fenomenologiei nu este însă singura posibilitate pe care cercetările inaugurate de Edmund Husserl o scot la iveală. Tot așa de bine putem să le prezentăm într-un fel de continuitate, „una având funcția de a scoate la iveală, cealaltă străduindu-se să pună piciorul pe pamântul proaspăt descoperit și să efectueze o explorare amănunțită”³⁶. De altfel, în *Die Idee der Phänomenologie* (1907), reducția pare mai degrabă o componentă a temei majore a constituirii. Dacă în mai timpuria *Die Idee...* Husserl înțelegea prin reducere a nu face uz de cunostințele deja dobândite³⁷, în

³⁴ Această „soluție” este, aceasta este evident, numai unul dintre posibili pe care textul husserlian îi produce. A o face să prevaleze nu înseamnă că noi nu ne dăm seama că sensul textului invocat este articulat de Husserl în alt fel. Dar, suntem noi întotdeauna și pe de-a întregul stăpânii a ceea ce gândim?

³⁵ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1988, p. 249.

³⁶ *Ibidem*. În același sens Karl Schuhmann, potrivit căruia constituirea ar fi o reducere dusă până la capăt (*Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, p. XXXVIII).

³⁷ Ed. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p. 6.

Ideen I (1913) este vorba de o atitudine mult mai radicală în sensul precis că avem de această dată libertatea de a face sau nu uz de teza existenței lumii naturale³⁸. Această componentă cu totul particulară a îndoielii cartesiene și pe care Descartes o trecuse cu totul cu vederea este acum, pentru prima dată, descoperită de Husserl, care încearcă în continuare să tragă toate foloasele posibile din această perspectivă nebănuită care i se deschide în fața ochilor. Husserl numește această „suspendare” (nici...nici...) „*epoché*” și o distinge de „reducțiile fenomenologice”, cărora le consacră un capitol aparte³⁹.

Cum înțelege Husserl să scoată un profit din descoperirea sa? Ceea ce urmărește el pare să fie accesul la o nouă regiune a ființei – o regiune originară și plecând de la care întraga lume să poată fi constituită -, interes dublat de acela (propriu-zis fenomenologic) al determinării tipului de experiență care îi corespunde. Pînă la un punct, pare că Husserl își propune să scoată în relief un tip aparte de fiind, o sferă a ființei „imanente” și care, dintr-un nivel oarecare al constituirii ar deveni o „sferă absolută” a ființei. Reducția fenomenologică ar trebui să exhibe această sferă presupusă ca aparținând „subiectivității transcendente” și ca incluzând în ea toate lumile posibile⁴⁰.

Epoché apare astfel ca momentul de uvertură a unei serii de procedee menite să contribuie la constituirea metodică, etapă cu etapă, a lumii în ansamblul său. De aceea, Husserl nu vorbește de „reducție”, ci de „reducții”. Rezultatul său nu este altul decât lumea redusă, adică lumea concretă, trăită, dată în mod intuitiv, lumea de dinainte de orice constituire. Mai clar spus: este vorba

³⁸ *Ideen I*, p. 65.

³⁹ *Ideen I*, §56-62.

⁴⁰ J. Patočka, *op. cit.*, p. 255.

în cele din urmă de o serie de câmpuri sau fluxuri sensibile, de „obiecte” pur sensibile sau, mai bine spus, de moduri de prezentare a acestora⁴¹. Ele formează un fel de „empirie transcendențială”, fiind condiție *sensibilă* a oricărei constituirii posibile. Aceasta nu înseamnă însă că ele ar putea fi gândite înafara acestui sistem complex de interdependențe care este sistemul constituirii. De aceea, autodonarea pe care ne-o asigură imanența nu mai este suficientă pentru a face posibilă efectiv procesele constituirii în ansamblul lor. Imanența înseși este investigată și diferențiată⁴², iar ceea ce părea o distincție fermă între două tipuri fundamentale de ființă se arată a nu fi decât o demarcație specifică procesului de constituire. „Conștiință” și „lume” se opun numai ca „regiuni” ale constituirii și îndeosebi ca regiuni constituite. Orice constituire se face pe baza unui „deja-constituit” și fiecare nouă achiziție servește ca platformă pentru celelalte efectuări constituante (ar fi cu totul absurd să trebuiască să o luăm de fiecare dată de la început). Iată, de exemplu, constituirea lucrului „real”: ea nu este posibilă decât pornind de la trăire, care, ca trăire de conștiință și ca trăire *a* ceva (trăire intențională), face să apară tot restul (să apară și să se constituie deopotrivă).

Cu toate acestea, posibilitatea înseși a constituirii, posibilitate pusă în joc în principiu de fiecare dată când este vorba de o constituire la un nivel oarecare, este una „transcendențială” și ea este scoasă la lumină de această *epoché* fenomenologică (desigur, în măsura în care o singularizăm ca operație și îi asigurăm acest statut radicalizat despre care vorbeam mai sus)⁴³.

⁴¹ Așa cum sunt ele înfățișate, de exemplu, în prelegerile despre lucru și spațiu (1907) și în prelegerile despre conștiința internă a timpului (1905).

⁴² V. *DuR.*

⁴³ În același sens Jan Patočka (care ne-a oferit și principalul impuls pentru a conduce cercetarea în această direcție): „Concepută astfel, *epoché* nu mai

IV. Reducție, noemă și non-coincidență

Posibilitatea esențială a răsturnării face ca sensul noematic să primească un statut ambiguu. Fuziunea între anumite trăsături provenind dintr-un demers ce ține de teoria cunoașterii și altele apărute în cadrele unor teorii ale semnificației nu este efectuată plenar decât în *Ideen I*, întrucât această operație nu poate fi efectuată decât sub auspiciile reducăției. De altfel cele două concepte fundamentale ale fenomenologiei sunt introduse aproape simultan. De noemă, Husserl vorbește pentru prima dată în cursul de iarnă 1906-1907 publicat ca tomul 24 al *Husserliana* și având ca titlu *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-07*⁴⁴, în timp ce ideea reducăției apare explicit în *Die Idee der Phänomenologie*⁴⁵, care datează din aceeași perioadă.

Noema este obiectul fenomenologic redus sau obiectul în măsura în care el este de fiecare dată „dat și vizat «în mod intuitiv»”⁴⁶ într-un act redus. Avem de a face deci încă de la început cu un fel de „amfibolie”⁴⁷; ca și corelat al unui act punctual, noema este un „fenomen ontic” distinct de obiectul ca unitate constituită într-o multiplicitate de fenomene. Vedem

oferă acces la un fiind sau la un «pre-existent», de orice fel ar fi el, mundan sau non-mundan, ci permite poate, chiar datorită acestui motiv, să accedem, nu la ceea ce apare, ci la faptul de a apărea ca atare. <...> Noi pătrundem, cu acesta, până la condițiile de posibilitate ale faptului de a apărea ale aparentului <l'apparaissant>”.

⁴⁴ Ed. U. Melle, M. Nijhoff, la Hague, 1984.

⁴⁵ *Hua 2*, herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.

⁴⁶ *Hua 24*, p. 230.

⁴⁷ R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1994, p. 70

profilându-se o dificultate în jurul căreia conceptul de noemă se va dezvolta în continuare: el nu este nici componentă reală a actului, fiind totuși legat esențialmente de acesta⁴⁸, nici obiect ținând de natura empirică trimițând totuși la un asemenea tip de obiect⁴⁹. Terminologia utilizată de Husserl însuși poate fi sursă de neînțelegeri. Husserl definește noema fie ca ființă *ideelă* <ideel> dacă vrea să o separe de imanența reală, fie ca ființă *ideală* <ideal> când este vorba de a o distinge de obiecte reale. Deși corelatul actului are o validitate supra-temporală mereu aceeași, Husserl îi refuză caracterul de idealitate de tipul generalității de esență.

Pentru a înțelege mai bine această ambiguitate, să luăm exemplul unui act de judecare. „Judecatul” nu apare decât dacă există un act de judecare; el depinde deci de acesta, el este individualizat din punct de vedere temporal la fel ca și acesta. Pe de altă parte, ceea ce este judecat nu are nici un raport cu unul sau altul dintre caracterele actului (momentul temporal în care actul a fost efectuat, maniera concretă în care acesta a fost efectuat); noi trebuie să fim atenți la ceea ce este judecat și astfel interesul nostru se îndreaptă mai degrabă spre identitatea acestuia, spre „intemporalitatea” lui. În ciuda dependenței sale cu privire la conștiință (cu privire la act), noema păstrează o autonomie și se lasă considerată în ea înseși⁵⁰. Dar ce face ca noema, judecatul de exemplu, să se autonomizeze, până la a rupe legătura sa cu noesa care o „produce”? În judecata „aurul este galben” trebuie distins simplul judecat empiric, legat de prezența în fața noastră a unui obiect „în persoană” (o monedă de aur, de

⁴⁸ „Corelatul conștiinței este inseparabil de conștiință fără a fi totuși realmente conținut în ea”, *Ideen I*, §128, p. 434.

⁴⁹ „... trăirea perceptivă luată în ea însăși comportă chiar în esența sa «arboarele ca atare» sau noema completă ...”, *Ideen I*, §97 (a se vedea, de asemenea, §98).

⁵⁰ *Ideen I*, §98.

exemplu) și judecatul suprapus, luat într-o manieră generală, care este de fapt o semnificație. Procedând la explicitarea noetică a judecatului accedem într-adevăr la complexitatea sa noematică.

Aici sunt două lucruri de remarcat: mai întâi, că orice analiză fenomenologică trebuie să se dirijeze asupra celor două laturi ale trăirii intenționale; ea riscă altfel să gliseze fie spre o pură „logică noetică”, fie spre o analiză de-a dreptul obiectivă. În al doilea rând, că nici un exemplu nu este inocent. Ideea husserliană că nu importă ce ființă individuală poate fi luată ca punct de plecare a unei variații eidetice ar trebui regândită, căci ea se bazează pe presupunerea insuficient tematizată că esența trebuie să fie cumva continuă și omogenă, nealterată pe întreaga sa întindere⁵¹. *Eidos*-ul se confundă astfel – și acesta este un caz ideal – cu idealitatea înseși, concepută potrivit unui model matematic.

Numai după reducția fenomenologică obiectul este desprins de cuprinderea sa mundană, el câștigă în continuare adevărata sa dimensiune și adevărata sa „dependență” – el este obiect al conștiinței. Această ultimă dependență este cu totul particulară și, într-un anume fel, paradoxală: este o dependență în care obiectul

⁵¹ Vezi în acest sens Marc Richir, *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, care propune pe un fundament oferit de concepția merleau-ponty-iană a „esențelor” – aceea din *Le visible et l'invisible* – „o edetică transcendențială fără concept” (p. 271-279 mai ales). În aceeași linie de gândire: J. Garelli, *Rythmes et mondes*, Grenoble, Jérôme Millon. Pentru critica merleau-ponty-iană a esențelor, a se consulta Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard et l'étude de Renaud Barbaras, *Phénoménalité et signification dans „Le visible et l'invisible”*, dans „Les Cahiers de Philosophie”, no. 7, 1989, p. 27 et urm. În același timp nu trebuie să uităm urmatorul fapt: constituirea oricărui obiect este ghidată de o Idee, de o „formă ultimă”, și că anumite obiecte sunt mai aproape și anumite altele mai îndepărtate de aceasta, această „distanță” fiind una de esență și nu pur și simplu graduală.

își câștigă libertatea sa de mișcare. Poziția noemei poate să meargă de la stricta relație cu actul care o produce (și care face ca noema să pară câteodată că primește o imanență efectivă, reală⁵²) până la autonomia și la intemporalitatea sa ca semnificație ideală. Aceasta înseamnă că *autonomia sa este prescrisă noetic*.

Această dependență (care poate fi tratată într-o manieră mai exactă ca *incluziune intențională*) îl autorizează pe Husserl să caracterizeze conștiința ca și *conștiință absolută*, în opoziție cu ființa obiectivă, care este o obiectualitate care îi aparține esențialmente opunându-i-se deopotrivă. Tot ce are o ființă, fie ea ideală sau obiectivă, fie că este vorba de o pură ficțiune sau de o iluzie sau de un obiect al naturii, aparține fluxului conștiinței. Rezultatul reducăției nu este o oarecare obiectualitate mai puțin punctuală și căreia îi putem cu ușurință atașa o anumită „substanțialitate”; „reziduul” său este mai degrabă această corelație alternantă, acest du-te-vino între noesă și noemă (asupra căreia suntem de acord să spunem că este structura fenomenologică fundamentală) și în cele din urmă această deschidere și această libertate câștigate de către un obiect devenit noemă.

Se pare ca analizele notice ar trebui înlocuite cu analize noematice și, în consecință, fenomenologia noetică (husserliană) cu o fenomenologie noematică. Suntem astfel îndreptățiți să ne întrebăm cu privire la statutul unei analize pur noematice. Rudolf Bernet, care vede o asemenea analiză ca „perfect gândibilă” se referă mai întâi la §149 din *Ideen I*, consacrat problemei constituirii fenomenologice a lucrului în general – o temă care, tratată într-o manieră mai concretă, va face obiectul volumului

⁵² Vezi G. Küng, *Das Noema als reelles Moment*, dans *Phenomenological Perspectives. Historical and Systematic Essays in Honour of Herbert Spiegelberg*, the Hague, Martinus Nijhoff, col., „Phaenomenologica” vol. 62, p.151-153.

Ideen II -, luând ca ghid regiunea „lucru material”. Dar este vorba aici de constituirea regiunii „lucru” în conștiința transcendentă, fiind deci afectată de ceea ce noi am numi „nivel al auto-comprehensiunii filosofice a fenomenologiei” și riscând astfel să piardă caracterul său strict fenomenologic.

Posibilitatea unei descrieri pur noematice în cadrele unei fenomenologii a percepției (și deci în imediata apropiere a temei noastre) pare să se profileze mai clar în anumite manuscrise târzii⁵³ și a fost pe deplin și explicit exploatată de A. Gurwitsch⁵⁴. Câmpul transcendentă este descris cu ajutorul conceptului de orizont – sistem de aparențe posibile care trimit unele la altele. Mișcările și schimbările sunt înțelese ca translația unei aparențe de la periferie către centrul câmpului, mișcare declanșată de un „apel”, de o „atracție” și ghidată de legile asociației. O aparență care „dormitează” este trezită în funcție de exigențele actuale ale câmpului.

Am putea deci conchide că „interesul de cunoaștere care animează subiectul care percepe ar fi deci în cele din urmă mai degrabă o chestiune de forțe de atracție sau chiar de pulsuni anonime decât expresia voinței unui *ego*” și că „percepția s-ar realiza numai în sânul unei vieți pasive a subiectului”⁵⁵. Fără a dori în vreun fel să prejudiciem acest tip de analiză – pe care, de altfel, noi înșine o folosim masiv – suntem totuși obligați să remarcăm că, dacă vrem să rămânem strict în cadrele demersului husserlian, o asemenea analiză trebuie intim legată de domeniul

⁵³ R. Bernet prezintă o listă a acestora la pagina 134 a cărții sale *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1994.

⁵⁴ Aron Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, 1957.

⁵⁵ R. Bernet, *op. cit.*, p.135.

cercetat⁵⁶ și că, în consecință, nu putem vorbi de o metodă universală. Analiza noematică nu poate fi utilizată deci decât în contexte particulare, anume în contexte legate de prezența originală efectivă a lucrului⁵⁷. În plus, a o face să prevaleze în mod necondiționat ne conduce la un tip aparte de obiectivism. Chiar dacă nu ar mai fi vorba de acum de obiecte constituite, de obiecte ale lumii „obiective”, rezultatul ar fi același: uitarea de sine a subiectului manifestant și, prin urmare, „uitarea” domeniului întreg al manifestării.

Ceea ce ne împiedică uneori să exploatăm la maximum câmpul infinit deschis de descoperirea corelației noetico-noematice este prejudecata puternic înrădăcinată a coincidenței necesare sau, cel puțin, dezirabile a planurilor: noesă și noemă, noemă și obiect „în sine” – idee călăuzitoare a teoriei cunoașterii și căreia chiar conceptul de noemă îi este tributar până la un punct. Or, dacă preluăm ideea coincidenței perfecte, nici o răsturnare nu mai este posibilă; dimpotrivă, o asemenea situație ar fi de evitat, căci ea ne-ar îndepărta de idealul adecvării perfecte. Dar, cum arătam deja, orice cercetare aplicată în mod riguros domeniului cercetat se găsește în fața unei „oscilații” (G. Berger) a punctului de vedere inițial, care basculează în opusul său. *Non-coincidența* este de fapt aceea care guvernează câmpul transcendențial (noetico-noematic) și orice tentativă de a ne apropia de acesta cu mijloacele unei logici „mundane”, centrate pe „pertinență” <*Triftigkeit*>, aduce un prejudiciu acestor rezulate și întreține un sentiment de insuficiență datorat faptului că analiza bate pasul pe loc⁵⁸.

⁵⁶ „Fiecare regiune furnizează aici firul conducător care va orienta un grup original și bine delimitat de cercetări”, *Ideen I*, p. 309.

⁵⁷ Aceasta nu înseamnă, desigur, că aspectul noetic nu ar avea aici nici un rol.

⁵⁸ Husserl are obiceiul să rezolve un pic prea rapid această problemă făcând apel la „Idea în sens kantian”, elaborată și ea în limitele teoriei cunoașterii.

Ne întrebăm în acest moment: este teleologia imanentă o soluție? În primul rând, non-coincidența respinge însăși ideea de „soluție”, de rezolvare, căci a rezolva înseamnă, implicit sau explicit, suprimarea oricărei non-coincidențe. Trebuie să remarcăm, în al doilea rând, că o dimensiune teleologică este înscrisă totuși în ființa înseși a câmpului transcendentă și că teleologia trebuie să constate și să explice această situație fundamentală. A o îndepărta de câmpul nostru de cercetare ar fi la fel de impropriu ca și a o împinge până la resorbția ei în idealul care o ghidează.

Se înțelege de la sine că nu în atitudinea naturală sau în vreuna din variantele ei (aceea a simțului comun, științifică sau dogmatică) se poate dezvălui un asemenea domeniu. Astfel, reducția fenomenologică nu servește numai la a scoate la lumină domeniul deschis de corelația noetico-noematică, dar este și singura capabilă să mențină lumea în tensiunea străluminantă dintre *constituire* și *constituit*.

Capitolul III

Trăirea

Conceptul de *trăire* nu este numai cel mai important concept al fenomenologiei husserliene, până într-acolo încât aceasta se prezintă ca o „teorie descriptivă a esențelor trăirilor pure” (*Ideen I*, §75), dar și cel mai „fragil”, cel mai expus distorsiunilor și falsificărilor. Vom urmări în cele ce urmează în ce fel este conceptul de „trăire” un concept-cheie al fenomenologiei lui Husserl (chiar dacă fondatorul fenomenologiei nu a lămurit pe deplin conceptul subiacent de „viață”). În interpretarea noastră vom sublinia caracterul *dual* al trăirii în sens fenomenologic luând în considerare atât a proto-pozițiile doxice reale efective, cât și *neutralitățile proto-doxice*.

Cînd trăim, noi ne îndreptăm atenția *fie* spre ceea ce trăim, spre „conținutul” trăirii, care irumpe în noi, care ne acaparează și ne impune configurațiile „sale”, *fie* – mai rar – spre faptul însuși de a trăi, spre schimbările pe care acesta le aduce, fără însă ca noi să putem rămâne prea mult în această postură. Numai după exersarea reducției ne apare o viață în sensul plenar al termenului, o viață în care *co*-relația și *co*-apartenența apar în mod clar, iar trăirile își dezvăluie totalitatea dimensiunilor lor. Riscurile sunt – se înțelege – pe măsura mizei.

I. Considerații privitoare la metodă

Cum să ne apropiem de această entitate evanescentă care este „trăirea”? Husserl ne propune concepte foarte diferite de acelea pe care știința europeană le-a forjat. „Conceptele geometrice sunt concepte «ideale»”⁵⁹ – scrie el. Acestea din urmă exprimă lucruri pe care nu le putem „vedea”; ele se îndepărtează atât de mult de intuiție, de viață, că sunt totalmente improprii pentru cercetarea trăirii. Conceptele propuse de Husserl sunt „descriptive”⁶⁰, căci ele „provin fără intermediar din simpla intuiție și nu sunt nicidecum esențe «ideale»”⁶¹. Ele au ca și corelat „esențe morfologice”⁶² și nu esențe ideale, care nu sunt decât limite ideale de negăsit în intuiția sensibilă. Vagul, curgătorul, inexactul – iată câteva trăsături care disting esențele morfologice de esențele ideale, fără a le împiedica – chiar dimpotrivă! – să exhibe articulațiile domeniului lor și să furnizeze deci cunoștințe „absolute” – pentru a utiliza jargonul husserlian.

În ciuda diferenței sale în raport cu conceptul științific (psihologic), care, ca idealizare și substrucție, pierde tocmai ce este *viu*, trăirea fenomenologică ramâne totuși obiectul unei științe posibile, pe care Husserl încearcă să o fondeze nu ca „ontologie formală”⁶³, ci ca „eidetică descriptivă”⁶⁴. Știind bine că una din exigențele fenomenologiei este acordul deplin între metodă și

⁵⁹ *Ideen I*, p. 138.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ideen I*, §59.

⁶⁴ *Ideen I*, §71. Posibilitatea înseși a unei „științe” a trăirii pare să fie principala achiziție a capitolului I al *Ideen I*.

domeniul de aplicare al acesteia, ne întrebăm: răspunde metoda husserliană acestei exigențe?

Ceea ce ne atrage atenția încă de la început este similitudinea între metoda fenomenologică și cea matematică. Aceasta nu se datorează numai formației de matematician a fondatorului fenomenologiei, tot așa cum îngrijorarea noastră cu privire la această situație nu este o simplă chestiune de „gust” sau de „modă”. Este clar că prioritatea absolută pe care Husserl o dă metodei este departe de a fi un simplu efect retoric; este de fapt modul în care cartesianismul lui Husserl – de altfel declarat⁶⁵ – se impune în detrimentul unei simple cercetări analitice a câmpului transcendental. Am putea chiar spune că prejudecata anteriorității metodei se introduce prin subreptie într-o cercetare care se dorește „cu totul lipsită de presupuziții”⁶⁶ – și cu acesta încă multe altele.

Accentuând distincția între atitudinea naturală și cea fenomenologică până la o veritabilă ruptură, Husserl ajunge să vorbească de „o metodă de dinainte de orice metodă factual-determinantă, o metodă care să aducă sub privirea sesizantă câmpul <*Sachfeld*> conștiinței pure transcendente...”⁶⁷. Diferită și chiar opusă „exercițiului milenar al gândirii”, precum și unei „experiențe neîntrerupte” a generațiilor umane⁶⁸, o asemenea metodă nu poate să se priveze totuși de bogăția de date pe care orice trăire o aduce. Încă prizonier al unei perspective abstract-gnoseologice, Husserl se află aici pe punctul de a prejudicia propriile sale des-

⁶⁵ A se consulta îndeosebi Ed. Husserl, *Meditații cartesiene*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 1994, meditația I.

⁶⁶ *Ideen I*, p. 121.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ideen I*, p. 120.,

coperiri. Este această „știință” un răspuns adecvat la insecuritatea, la lipsa de încredere și la descurajarea – de care Husserl se plânge câteva linii mai jos – care însoțesc cercetarea câmpului transcendental pur? Nu încearcă această „știință” să se substituie adevăratului „fir conducător” al cercetării? Decât să ne epuizăm într-o lungă și fastidioasă discuție privind raporturile acesteia cu științele constituite, ar fi mai de folos – credem noi – să mergem direct la țintă și să scoatem în lumină trăirile cu întreaga și remarcabila lor bogăție. În caz contrar, cercetarea fenomenologică s-ar transforma într-o simplă „figurare” sau într-o simulare a vieții, ceea ce, pe drept cuvânt, ar putea fi numit un eșec deplin.

În tradiția fenomenologică trăirea a fost prezentată *fie* ca strâns legată de noțiunea de „ființă” (ne referim aici îndeosebi la trăirea intențională), *fie* ca derivată din ideea de viață organică și, în acest din urmă caz, ceea ce este vizat în conceptul de „trăire” este o ființă în mod absolut „la sine” sau „pentru sine”, o ființă care aduce întotdeauna cu sine garanția proprie-i existențe. Avem de-a face deci cu un o „trăire” care poartă în spatele ei o întragă tradiție filosofică și care ne proiectează dintr-o dată într-o dezbatere care ajunge în mod inevitabil la o „filosofie a conștiinței”⁶⁹.

⁶⁹ Punctul de plecare al oricărei discuții asupra acestui subiect este fără îndoială alegerea heideggeriană a termenului *Dasein* în locul Eului transcendental și noi trimitem în acest sens la *Sein und Zeit* și la dezbaterile pe care această lucrare a suscitată-o. Remarci mai apropiate de problematica noastră se găsesc în Emanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1970, mai ales paginile 216-217 și 223 și Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963, paginile 119 și următoarele.

II. Chestiuni terminologice

a) Trăirea

Termenul „Erlebnis” (trăire) a devenit curent către sfârșitul secolului XIX⁷⁰, deși „erleben” – verbul din care derivă – este frecvent încă înainte și însemna „a fi încă în viață când ceva se întâmplă”. Ceea ce se accentuează aici este „imediatitatea cu care este sesizat ceva real – în opoziție cu ceea ce gândim a ști, dar care nu a primit o confirmare din partea a ceea ce am trăit noi înșine...”⁷¹. Potrivit lui Gadamer, Hegel l-a utilizat primul scriind, în povestirea unei călătorii, „meine ganze Erlebnis”. Nu este o pură întâmplare că acest termen a fost făurit de cel care va instaura în mod definitiv termenul „fenomenologie” în conștiința filozofică.

În primul rând, trăirea este deci ceea ce a trăit fiecare el însuși. Ea este ceva pasager, efemer. Pentru a desemna conținutul permanent a ceea ce este trăit, se utilizează în germană un derivat: „das Erlebte”. „Erlebnis” ascunde în el două orientări semantice diferite: una spre imediatitatea punctuală, alta spre continuitatea rezultatului⁷²; numai conexiunea lor l-a transformat într-un veritabil concept: ceva devine „Erlebnis” în măsura în care el a reușit să confere o semnificație durabilă a ceea ce era un simplu și fugace trăit. Dilthey este cel care a exploatat pe deplin această conexiune, mai ales în *Trăirea și creația poetică* (1905). Dar este de remarcat că Dilthey utilizează în primele sale texte

⁷⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, trad. fr. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, p. 77 - 87.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 78.

⁷² *Ibidem*.

termenul „Erlebnis” ca trăire în imaginație. El scrie referindu-se la Rousseau: „potrivit a ceea ce el trăia <erlebte> și a ceea ce ignoranța sa a lumii îi permitea să reunească în imaginație ca trăit <Erlebnis>”⁷³. Dar, în continuare, termenul primește la Dilthey o folosire științifică și semnifică exclusiv „dat imediat, materie ultimă a oricărei puneri în formă pentru imaginație”⁷⁴.

Cuvântul „Erlebnis” datorează o parte din cariera sa (și din sensul său global) idealismului german. „În raport cu abstracția intelectului și cu particularitatea senzației sau a reprezentării, conceptul implică, de asemenea, legătura cu totalitatea, cu infinitul”⁷⁵. În aceste conotații, termenul datorează mult și gândirii care s-a îndreptat împotriva raționalismului Luminilor (Schleiermacher, Schiller, Hegel), împotriva culturii burgheze (Nietzsche, Bergson). Dar nu trebuie să lăsăm deoparte o altă secvență a sensului global al termenului „Erlebnis” - cel de „eveniment care lasă o amprentă durabilă”⁷⁶, din cauza căreia termenul este aproape incontornabil în descrierile experienței religioase. De altfel, Dilthey substituie, în ediția a doua a biografiei lui Schleiermacher, „Ergebnisse” (rezultate) cu „Erlebnisse”⁷⁷. Această proximitate semantică – mai puțin medierea „religioasă” – au un ecou în fenomenologia husserliană, pentru care datele originare sunt „impresiuni”, „amprente”.

Un anumit aspect „pozitivist” al termenului „Erlebnis” persistă, deși conceptul s-a constituit mai degrabă într-o ambianță romantică și vitalistă. Astfel, reacția heideggeriană împotriva lui

⁷³ *Op. cit.*, p. 79.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 80.

⁷⁶ Störig - *Das grosse Wörterbuch der deutschen Sprache*, Stuttgart, Parkland, 1990, p. 338.

⁷⁷ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 81.

nu este atât de surprinzătoare cum ar părea. Într-adevăr, imediatitatea inițială a termenului a fost acoperită de alte „idei” și trimiteri, așa cum am arătat până aici. Componenta pozitivistă a sensului termenului este datorată, potrivit lui Gadamer, faptului că el a devenit, cu Dilthey, „o temă gnoseologică sau, pentru ca să spunem mai bine, tema înseși a teoriei cunoașterii”⁷⁸. Sensul său parțial de nuanță pozitivistă persistă totuși. Să nu uităm că sarcina pe care Dilthey și-a asumat-o era aceea de a justifica în mod epistemologic cunoașterea lumii istorice. În dezacord cu empirismul din timpul său (E. Mach⁷⁹) care lua senzația ca ultimă unitate de conștiință, Dilthey se sprijină tocmai pe trăire (Erlebnis), accentuând caracterul său unitar și global. Deoarece viața se obiectivează în formațiuni de sens, conceptul de „Erlebnis” constituie fundamentul gnoseologic al oricărei cunoașteri a ceea ce este obiectiv⁸⁰.

Conceptul de „Erlebnis” nu poate fi redus la rolul care i-a fost rezervat în teoria cunoașterii, căci el „are o imediatitate frapantă care se derobează oricărei gândiri a semnificației sale”⁸¹; experiența trăită este fundamentalmente inepuizabilă⁸². Infinitatea sa îi permite astfel să adăpostească ceva diferit decât strictul conținut sensibil impus de evenimentul exterior: *un raport interior cu globalitatea vieții*. Astfel Paul Natorp, ghidat de conceptul kantian de unitate sintetică a percepției, ajunge la ideea unei trăiri

⁷⁸ *Idem*, p. 81.

⁷⁹ Pentru o discuție privind ceea ce numim uneori „fenomenologia hyletică” a lui Mach și opoziția lui la fenomenologia pură a lui Husserl, a se vedea Manfred Sommer, *Husserl und die frühe Positivismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985.

⁸⁰ *Idem*, p. 83.

⁸¹ *Idem*, p. 84

⁸² *Ibidem*.

originare <*Urerlebnis*>, adică la totalitatea conștiinței pe care numai o metodă obiectivantă de cunoaștere o diferențează. Plecând de aici el ajunge la conceptul de conștiință ca viață, ca „raport reciproc universal”⁸³.

Analiza gadameriană face să prevaleze raportul trăirii cu totalitatea care o depășește și pregătește astfel teza că trăirea estetică nu se reduce la un fel de experiență trăită printre altele; el reprezintă, dimpotrivă, modalitatea esențială a trăirii ca atare. Din punct de vedere fenomenologic, ne dăm seama că trăirea estetică, în complexitatea sa, maniera în care aceasta trimite teleologic la totalitatea lumii (și a vieții) și la plenitudinea sensului, maniera în care acesta se extrage vieții actuale pentru a se reinsera resemnificând-o, o recomandă ca trăire fenomenologică prin excelență.

b) Viața

Dacă acordăm totală încredere analizelor gadameriene, originea secretă a conceptului husserlian de viață – ca și în cazul lui Dilthey – este de căutat în filosofia identității din idealismul german⁸⁴. Hegel arătase deja, în a sa *Phänomenologie des Geistes*, analogia între viață și conștiință de sine, ceea ce îi permitea să deriveze în mod dialectic conștiința de sine din viață. La Hegel viul nu este în așa fel că l-am putea accesa din exteriorul vitalității sale, adică prin simpla „obiectivare”; trebuie mai ales să avem conștiința lui. Păstrând raportul cu obiectul ca determinant,

⁸³ P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888, apud H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 85. Împotriva conceptualizării psihologice excesive a conceptului de viață se ridică și Henry Bergson începând cu *Les données immédiates de la conscience* (1888).

⁸⁴ *Idem*, p. 273

Hegel concentrează mișcarea vieții în conceptul de dorință, care este văzut ca primul adevăr al conștiinței de sine.

Husserl nu determină cu precizie conceptul său de viață, deși acesta este prezent în fenomenologia sa de o manieră mereu mai accentuată. Dacă în *Cercetări logice* nu era vorba decât de „trăiri intenționale”, accentul căzând mai degrabă pe intenționalitate decât pe „viață”, în *Krisis* viața își găsește un loc central odată ce conceptul de *Lebenswelt* (lume a vieții) este introdus⁸⁵. Dar chiar aici este vorba, de fapt, de un nou concept al lumii, care să poată fi solul dat dinainte al oricărei experiențe fără a trimite la un tot (abstract) al ființei și fără să se opună atitudinii naturale. Ceea ce a acționat din interior în dezvoltarea conceptului husserlian de viață a fost faptul că viața este mereu viață redusă transcendental (viață a subiectivității transcendente, deci) și că Husserl nu a renunțat niciodată – nici chiar pentru plăcerea experimentării – la performativitatea conștiinței transcendente, căci el viza mereu rezolvarea problemei *constituirii* lumii⁸⁶. Conștiința (transcendentală), chiar în mod anonim, este întotdeauna sediul spontaneității și sursa ultimă a oricărei validități. Dar, după cum ne străduim să o arătăm, efectivitatea conștiinței se găsește limitată mereu, amendată într-un joc infinit între ea și lume în „interiorul” lumii ca ansamblu. Ideea husserliană de viață ar trebui astfel să fie cercetată pornind de la ideea corelației, care – Gadamer are aici o remarcă profundă – „urmează în fond modelul structural al unei relații de viață”⁸⁷.

⁸⁵ *Krisis*, §28 și următoarele.

⁸⁶ *MC*, §61.

⁸⁷ Gadamer, *op. cit.* p. 274.

Heidegger⁸⁸ avea și el ca punct de plecare inițial „tendința de a «înțelege <Begrreifen> pornind de la viață»”⁸⁹ și conceptul de viață joacă, de asemenea, pe întregul parcurs al filosofiei heideggeriene, un rol excepțional, dar încă mai greu de clarificat. Cogito-ului pur al subiectivității transcendente, Heidegger îi opune facticitatea *Dasein*-ului și el transgresează astfel problematica epistemologică spre o fondare ontologică, răsturnând în același timp ideea înseși de fondare. Structura ontologică originară a *Dasein*-ului este aceea a comprehensiunii. Urcând până la facticitatea originară a *Dasein*-ului, Heidegger avansează într-o direcție în care Dilthey mai întâi, poate Husserl de asemenea, s-au oprit la mijloc de drum permițând obiectualităților care ar trebui să fie fondate să fie reinvestite și să acopere din nou viața originară care le produsese.

Dasein-ul este ființa care se proiectează spre al său a-fi-posibil, dar care a „fost” deja. În spatele acestei situații nu se poate merge mai mult și această situație descrie facticitatea originară. Noi suntem, cu Heidegger, în fața unui nou concept de viață, mai fundamental încă, dar nu în fața unui concept mai dezvotat. Finalmente, Heidegger nu ajunge la un concept universal al vieții, care să poată integra orice formă de viață. El continuă să gândească modul de a fi al vieții pornind de la modul de a fi al *Dasein*-ului și, așa cum acesta tinde să se detașeze de ordinea mundană și cosmică, viața semnifică o eterogenitate radicală; ființa vie este astfel separată printr-un abis de ființa sa existentă.

⁸⁸ În legătură cu această discuție, trimitem nu numai la cartea deja citată a lui H.-G. Gadamer, dar mai cu seamă la lucrările lui Heidegger, și anume la *Sein und Zeit*, la *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975; trad. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985 și la volumul 63 din Gesamtausgabe, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

⁸⁹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 275.

A trăi înseamnă abandonarea grijii nelibere, alienare, temporalitate non-originară, privare reductivă cu privire la ontologia *Dasein*-ului. Existența autentică se degajă ca posibilitate numai prin opoziție cu viața concretă mundană. Rezultând dintr-o radicalizare a sciziunii cartesiene între corp și spirit, conceptul heideggerian de viață rămâne cumva abstract și vid, un fel de imposibilitate care se respinge ea înseși. Astfel, el devine indiciul incapacității pentru Heidegger de a gândi corpul propriu și de a „descrie principiul ambiguu care reatașează existența la ființa naturală”⁹⁰.

La Husserl, tematizarea vieții nu implică numai o referință la imediatitate și la globalitate; ea este deopotrivă locul spre care diferitele forme de pasivitate converg⁹¹. Concluzia – dacă trebuie să fie una – nu ar putea în nici un fel aceea de a se face un inventar complet al sensurilor parțiale și implicite ale vieții în fenomenologia husserliană, căci termenul, deși central pentru fenomenologie, nu face niciodată obiectul unei tematizări expli-cite. Și chiar dacă el ar face-o, el rămâne întotdeauna „operant” (E. Fink), „ca și cum s-ar anunța în el... un exces non-tematizabil...”⁹², „un excedent de prezență în sensul unei prezențe cu atât

⁹⁰ M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1990, p. 16. Este aceasta, fără îndoială, o interpretare și ea se referă mai ales la Heidegger din *Sein und Zeit*; sunt convins că o analiză atentă ar putea extrage din celelalte scrieri ale sale – mă gândesc aici în primul rând la *Originea operei de artă* și la textele referitoare la „locuire” – indicii pentru un concept al vieții care să fie mult mai cuprinzător.

⁹¹ Anne Montavont, *De la Phénoménologie génétique: passivité, vie et affection chez Husserl*, thèse de doctorat, Université de Picardie - Jules Verne - Amiens, 1996, p. 140-141.

⁹² *Idem*, p. 135

mai pregnantă cu cât ea operează dincoace sau dincolo de orice tematizare”⁹³.

Trăirea, care dobândește cu a V-a *Cercetare logică* o poziție centrală, va suferi modificări importante. Neîncrederea lui Husserl în ce privește „psihologismul”, împotriva căruia *Cercetările logice* sunt în ansamblul lor și în mod explicit îndreptate, l-a împins la a afirma propriul său concept de trăire. În același timp, el voia să exploateze plenar virtuțile acestuia; era deci în afara oricărei discuții să trateze viața conștiinței ca o pură actualitate și spontaneitate⁹⁴.

Pentru a ieși din această încurcătură teoretică, Husserl începe, din 1905, să utilizeze un procedeu (de fapt o serie de procedee) pe care el îl numește când reducere, când *epoché*. Am arătat deja⁹⁵ că sensul acestui procedeu, aplicat lumii naturale, era acela de a dezvălui lumea într-o nouă postură, de a o fenomenaliza indicând-o ca fenomen „lume” (ghilimele fenomenologice).

În spatele „tehnicii” particulare a reducățiilor și servind drept ghid pentru acestea se află *metoda fenomenalizării*. Născută într-un cadru gnoseologic, această metodă transgresează limitele acestuia. Odată pornită, ea va transforma totul – o transformare care nu era vizibilă mai înainte, căci ea se efectua lent și acționa în profunzimile gândirii husserliene. Astfel, cunoașterea devine treptat fenomen „cunoaștere” (întotdeauna ghilimele fenomenologice) și critica științei își găsește adevăratul său sol fenomenologic, limbajul devine fenomenul „limbaj”, cum o analiză, de exemplu, a cursului său din 1908 asupra semnificației ar arăta-o;

⁹³ *Idem*, p. 138-139.

⁹⁴ Husserl ia astfel poziție deopotrivă împotriva neokantismului, deși urmele influenței neokantiene sunt până la urmă greu de șters.

⁹⁵ Vezi *supra*, cap. II.

astfel problema „celuilalt” sau a corpului propriu <Leib> puteau să intre în scenă. Dar, înainte de toate, ca rezultat al unei continue auto-reflexii fenomenologice și critice, conceptul de trăire (care păstra încă în *Cercetările logice* urmele originii sale psihologice, brentaniene) este reformulat de o manieră radicală; rolul său era de a îndeplini de a realiza mișcarea despre care noi vorbeam transformând-o într-o „revoluție” fenomenologică.

Trăirea însăși a devenit deci fenomenul „trăire”, abstrăgându-se astfel și substrăgându-se oricărei psihologii constituite, adică oricărei obiectivări posibile, și s-a instaurat astfel ca teren ferm al unei psihologii intenționale. Ea scapă, de asemenea, oricărei cuprinderi a epistemologiei, căci ea nu mai servește ca dat absolut pentru reconstrucția lumii ca lume a cunoașterii, chiar dacă Husserl nu abandonează nici ideea de subiectivare nici pe aceea de fondare absolută.

Urmând o linie pe care Patočka o numea „subiectivistă”, Husserl face din fenomenul „trăire” fenomenul însuși al fenomenologiei, adică fenomenul ca atare, fără însă a putea lamuri pe de-a întregul semnificațiile conceptului subiacent de „viață”.

c) Fenomenul

Husserl extrage conceptul său de fenomen din viața naturală și din științele naturii și acesta va purta lungă vreme aceste urme. Numai în versiunea definitivă a *Ideen* I ajunge Husserl la o definiție strict fenomenologică a fenomenului. Dar, ca și în cazul conceptului de viață, el nu îi va consacra analize particulare prea extinse⁹⁶.

Cum știm deja, Husserl moștenește conceptul de trăire (și deci și pe cel de fenomen) de la maestrul său, Franz Brentano. Știm de

⁹⁶ Cu excepția prelegerii inaugurale de la Freiburg im Breisgau din 1917 despre „Fenomenologia pură, scopurile și metodele ei”.

asemenea că Brentano a propus și a întărit distincția între „fenomene psihice” și „fenomene fizice”, dar fără să-și atingă principalul său țel: distincția între științe fizice (ale naturii) și psihologie. Husserl respinge maniera brentaniană de a concepe trăirea „psihică” și îi reproșează că nu a luat în considerare momentul material (hyletic). Conceptul brentanian de trăire „psihică” este încă unilateral, căci el nu ține cont de „distincția de principiu între «fenomene fizice» ca momente materiale (date ale senzației) și «fenomene fizice» ca momente obiective apărând în sesizarea noetică a primelor (culoare a lucrului etc.)”⁹⁷. Absența ideii de corelație îl împiedică pe Brentano să sesizeze toate posibilitățile oferite de conceptul de intenționalitate pe care el îl crease⁹⁸.

Caracterizând „fenomenul psihic” prin „inexistență intențională (sau mentală) a obiectului” sau, mai bine, prin „relația cu un conținut, direcția spre un obiect (fără a înțelege prin aceasta o realitate) sau obiectivitate immanentă”⁹⁹, Brentano a atras atenția contemporanilor asupra „psihismului”¹⁰⁰. Dar, finalmente, poziția husserliană va fi radical diferită, căci, pentru el, „trăirea nu este un fenomen care include o altă specie de fenomene”¹⁰¹. Reducția pe care el a introdus-o explicit după apariția *Cercetărilor logice* l-a determinat să crească încă mai mult distanța în raport cu psihologia brentaniană. El renunță astfel la termenul de inspirație brentaniană de „conținut primar”¹⁰² și chiar la termenul de „psi-

⁹⁷ *Ideen I*, p. 174 - 175

⁹⁸ Detalii privind critica asupra lui Brentano cu privire la acest subiect în a V-a *Cercetare logică*, §§9-11 și în *Nachwort zu meinen „Ideen ”*, p. 16-20.

⁹⁹ Franz Brentano, *Psychologie...*, vol. I, p. 115.

¹⁰⁰ *Ideen I*, p. 175

¹⁰¹ P. Ricoeur, *Idées directrices...*, p. 292 - 293, nota 1.

¹⁰² VI. RL, §58, *Ideen I*, p. 172.

hic” din cauza „ambiguității deranjante”¹⁰³ a acestora. Concluzia sa este următoarea: „Fluxul ființei fenomenologice are un strat material și un strat noetic. Noua terminologie va fi de aici înainte instaurată în deplinătatea drepturilor ei”¹⁰⁴.

Concepând fenomenul psihic în acest fel, este clar că termenul însuși de „psihologie fenomenologică” nu poate fi utilizat fără a face loc unor grave neînțelegeri. Husserl vorbește aici despre fluxul (curentul – „der Strom”) al „ființei fenomenologice”; aceasta indică locul excepțional pe care el îl rezervă trăirii fenomenologice (fenomenului în sensul fenomenologiei) și *sensului*, căci noeticul trimite, prin rădăcina sa etimologică, la „*Noûs* în sensul cel mai larg al termenului” și acesta ne reamintește de una din semnificațiile sale caracteristice: „sensul” <*Sinn*>¹⁰⁵. Trăirea (fenomenul fenomenologiei) câștigă încă o generalitate eidetică imediat ce componentele ei (materia <*Stoff*> și momentul noetic) sunt înfățișate în cadrele unei „fenomenologii funcționale”¹⁰⁶, în interiorul căreia se pun marile probleme ale „constituirii obiectualităților conștiinței”¹⁰⁷ și care nu mai acordă atenție „conținuturilor”, ci „funcțiunii”.

Cu acest termen, Husserl se îngrijește încă odată să se delimiteze de un posibil uzaj psihologic, de exemplu acela pe care îl face Karl Stumpf în lucrările sale. Psihologia lui Stumpf trebuia să fie transpusă, potrivit lui Husserl, într-o „psihologie eidetică”, singura

¹⁰³ *Ideen* I, p. 175.

¹⁰⁴ „Der Strom des phänomenologischen Seins hat eine stoffliche und eine noetische Schicht” scrie Husserl în *Ideen* I, p.175.

¹⁰⁵ *Ideen* I, p. 174. Dacă putem admite ca trăirea nu include alte specii de fenomene, nu pute însă nicicum gândi că „sensul” ar putea să rămână pe dinafară, căci momentele inactualității aparțin cu drepturi egale ființei fenomenologice.

¹⁰⁶ *Ideen* I, p. 178

¹⁰⁷ *Ideen* I, p. 176.

capabilă să dea seamă de rolul și de poziția lor structurală în ansamblul „țesutului intențional”¹⁰⁸ (= ființa fenomenologică).

Putem astfel înțelege cu ușurință de ce fenomenologia pură „se numește o știință a fenomenelor”¹⁰⁹ fără ca „știință” să se refere aici la o oarecare știință constituită în atitudinea naturală (în acest caz, psihologia). Husserl explică faptul că termenul „fenomen” trebuie luat în toate sensurile sale: fenomen psihic, fizic, istoric etc., căci ceea ce contează cu adevărat este de a o face într-o atitudine total diferită, care modifică radical toate aceste sensuri. Se simte deja că termenul ar trebui să sufere o modificare radicală, care să îl facă nu numai diferit, ci cumva înglobant și fundamental. Aceasta devine în continuare clar când Husserl prezintă una dintre sarcinile primei cărți (devenită mai târziu ceea ce se numește *Ideen I*) a vastului său proiect de fondare a fenomenologiei ca elaborare a „unei metode de «reducție fenomenologică»” și care ne va ajuta să triumfăm asupra obstacolelor aflate în fața cunoașterii, obstacole inerente oricărui mod de cercetare dirijat spre natură, și să lărgim câmpul strâmt al vederii pe care lumea naturală o comportă până într-acolo încât să putem descoperi finalmente *orizontul liber al fenomenelor considerate în puritatea lor «transcendentală»* (- noi subliniem) și să parvenim astfel la domeniul fenomenologiei în sensul propriu pe care noi i-l acordăm”¹¹⁰.

În acest loc (introducerea la cartea I) Husserl s-a instalat pe deplin și complet în fenomenologia transcendențială și aceasta grație noului concept de fenomen la care el a ajuns odată cu

¹⁰⁸ *Ideen I*, p. 178.

¹⁰⁹ *Ideen I*, p. 1.

¹¹⁰ *Ideen I*, p. 3.

redactarea *Ideen*¹¹¹. Urmând întotdeauna succinta introducere la *Ideen*, găsim în ce fel fenomenele fenomenologiei (fenomene pure) se disting cu privire la altele: în primul rând, ele nu sunt „fapte”, ci „esențe” pure, reducția eidetică fiind deci prima dintre reducțiile fenomenologice; în al doilea rând, „fenomenele fenomenologiei transcendente vor fi caracterizate ca ireale <irrealer>”¹¹², căci alte reducții fenomenologice „purifică” fenomenele psihologice de ceea ce le conferă o realitate și este important în continuare pentru «lumea» reală”¹¹³. Astfel fenomenologia transcendentă „nu trebuie să fie teoria eidetică a fenomenelor reale <realer> ale lumii, ci a fenomenelor care au suferit reducții transcendente”¹¹⁴, adică a fenomenelor transcendentamente pure.

Urmărirea acestui demers de radicalizare în direcția „unei non-pozitivități esențiale a fenomenului” a fost întreprinsă de Marc Richir, mai ales în *Phénomène, temps et êtres*¹¹⁵. „Purificarea” transcendentă fiind adusă la limitele sale extreme, Marc Richir face o distincție între fenomen *ca* fenomen (aflat cam la nivelul fenomenologiei husserliene) și „fenomen *nimic altceva decât* <fenomen>, unde nu pare și nu apare decât fenomenul”¹¹⁶, lipsit de orice interpretare care să facă referință la altceva decât el și degajând astfel o dimensiune transcendentă intrinsecă a fenomenului.

¹¹¹ Husserl merge atât de departe încât scrie că va atașa liniile anticipate ale subiectului său psihologiei „așa cum prejudecățile epocii noastre o cer”. (*Ideen I*, p. 3).

¹¹² *Ideen I*, p. 4.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Marc Richir, *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et Phénoménologie*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1987, p. 22.

¹¹⁶ Marc Richir, *op. cit.*, p. 18.

Eminentul fenomenolog francez își propune de fapt să radicalizeze reducția fenomenologică husserliană, care, suspendând structura *empirică* subiect – obiect, nu face altceva decât să scoată la lumină structura *transcendentală* subiect – obiect și, odată cu aceasta, o determinitate mereu deja acolo <*toujours déjà là*> a fenomenului în raport cu determinitatea mereu deja acolo a subiectului transcendental și a corelatului obiectiv al «vieții» intenționale”, determinitate care face obiectul analizei eidetice și transcendente în sensul lui Husserl¹¹⁷. Este vorba în fond de o reducere reiterată, care ar urma să considere fenomenul – prin punerea între paranteze sau scoaterea din circuit - înafara oricărei pozitivități și a oricărei determinități, care nu poate veni decât din afară și pentru care acesta constituie matricea transcendentală¹¹⁸. Autorul luat în discuție aici propune o variantă de universalizare a *epoché* – o metodă care a fost exersată destul de frecvent în ultimul timp cu rezultate dintre cele mai diverse și servind unor scopuri dintre cele mai diferite¹¹⁹. Husserl căutase un fenomen care să nu fie nimic altceva decât fenomen în cercetările sale asupra temporalității, iar Heidegger în schematismul transcendental al temporalizării. Ambele problematici ratează însă fenomenalitatea intrinsecă a fenomenului acordând un privilegiu nemăsurat temporalității ca orizont al fenomenalității. În consecință, M. Richir propune o „«logică» transcendentală” proprie fenomenului (în sensul de „fenomen pur” expus mai sus), mai precis, o „«logică» a jocului, intrinsecă fenomenului,

¹¹⁷ *Ibidem.*

¹¹⁸ *Ibidem.*

¹¹⁹ Rezervele noastre cu privire la acest procedeu sunt expuse în subcapitolul „Universalizarea *epoché*” – vezi *supra*.

între a pare și a apare *ca atare*"¹²⁰. „Purificarea” transcendentală a fenomenului (ghilimelele au aici rolul de a indica o folosire figurată a termenului) nu este echivalentă necesarmente cu o logificare. Cu toate acestea, ea trimite neîncetat la o „logică”, fie ea numai una „schițată”, la un „schematism transcendental-fenomenologic” fără „categorii”. Husserl optează pentru o soluție mult mai simplă, care, dacă ar fi să fie prezentată în aceiași termeni kantieni, ar trimite la o „estetică transcendentală” care vizează „un *a priori* noematic al intuiției sensibile” și care urmează să fie lărgit „până la *a priori*-ul concret al naturii intuitive pur sensibile (cu adevărat primordială)”. Acesta din urmă cere „o întregire întregire fenomenologic-transcendentală a problematicii constitutive”¹²¹, dar termenul kantian opus de „analitică transcendentală” – Husserl ne previne aici în mod explicit – „nu corespunde cu etajul superior al *a priori*-ului constitutiv, care denumeste înseși lumea obiectivă și multiplicitățile ei constitutive”¹²². Cu alte cuvinte, orice „etajare” de tip kantian, deși sugerată de anumite aspecte sau interpretări transcendente ale fenomenologiei husserliene, nu se acordă totuși cu fenomenologia constitutivă. de aceea, ele sunt pentru noi simple posibilități ale fenomenului și nu fac altceva decât să demonstreze încă o dată caracterul multiform și pluri-dimensional al fenomenalității „reduse”.

De aceea, ceea ce importă pentru cercetarea noastră este că faptul că Husserl asociază, cum am văzut mai sus, fenomen și sens, totul sub cupola reduției. Ținându-se strict la ceea ce este

¹²⁰ M. Richir, *op. cit.*, p. 19.

¹²¹ Ed. Husserl, *Meditații cartesiene*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 1994, trad. Ion Copoeru, §61, p. 127.

¹²² *Ibidem*.

dat în trăirea pură și privind-o ca fenomen în lume, Husserl reușește să dezvăluie în acesta din urmă o conexiune esențială și fundamentală: *fenomenul fenomenologiei ca structură de sens*¹²³, mai general, ca *sens noematic*¹²⁴.

III. Primă caracterizare a trăirii: „inexactitudinea”

La o primă vedere – exclusiv fenomenologică –, trăirea în sensul fenomenologiei se caracterizează prin „inexactitudine”¹²⁵. Această determinare este încă negativă și deci insuficientă – sau, dacă acceptăm un joc de cuvinte, inexactă, căci ea face aluzie la exactitudinea matematică (geometrică) – la o știință deci totalmente străină trăirilor interogate de către fenomenolog. Ceea ce descrie Husserl prin termenul de inexactitudine este, mai degrabă, *conceptul* de trăire decât trăirea propriu-zisă. Grijă extremă a lui Husserl de a elabora instrumente conceptuale bine adaptate – precum meșteșugarul care își creează mai întâi cele mai bune instrumente necesare lucrului său – vine din presupuziția insuficient chestionată – chiar subliniată – a unei adecvări perfecte a datului, precum și din convingerea fondată pe aceasta că „tot ceea ce plutește în fața noastră într-o neclaritate oscilantă, dat într-o intuiție mai mare sau mai slabă, trebuie să fie apropiat la o distanță normală și adus la o claritate perfectă, dacă vrem să exersăm în cel îl privește intuiții eidetice corespunzătoare, în care

¹²³ La Heidegger acesta va deveni structură a comprehensiunii.

¹²⁴ „Atașându-ne deci sensului clar al acestor scoateri în afara circuitului, noi cerem de o manieră generală ceea ce «rezidă» cu evidență în ansamblul fenomenului «reduc». Or, tocmai în percepție rezidă de asemenea această proprietate remarcabilă: ea posedă sensul său noematic, «perceputul său ca atare»...” (*Ideen I*, p. 187).

¹²⁵ *Ideen I*, §73 și 75.

esențele vizate și relațiile eidetice vor accede la rangul de date perfecte”¹²⁶.

Odată ce ne-am dat seama că anterioritatea absolută a metodei ne determină să luăm proprietatea de a fi sesizate <Erfasstheit> pentru ceea ce este pur și simplu și în mod veritabil dat¹²⁷, suntem poate îndreptățiți să ne punem întrebarea dacă trăirile au nevoie într-adevăr de o conceptualitate atât de elaborată, dacă nu cumva simpla sesizare intuitivă introspectivă a fiecăruia dintre noi nu este suficientă. La urma urmelor, aceste trăiri ne aparțin; ele sunt ceea ce noi „avem” (de fapt ceea ce noi suntem efectiv) mai aproape de noi, atât de aproape că nu importă ce distanță este aici prea mare. Fenomenologia nu trebuie să mărească sau să confirme distanța pe care noi avem obiceiul să o punem între noi și trăirile noastre devenite astfel mundane. Răsturnarea fenomenologică nu face altceva decât să anuleze această distanță și să aducă trăirile la sursa lor, să „interiorizeze” distanța și să dobândească astfel un vast câmp de cercetare.

„Propriul conștiinței considerate în general este de a fi un flux desfășurat potrivit diferitelor dimensiuni...”¹²⁸ – tocmai această pluri-dimensionalitate a trăirii conștiinței este descoperirea majoră a fenomenologiei. Am putea vorbi de descoperire majoră în acest sens că fenomenologia este prima care a tematizat și explicitat trăirea în acest fel. Anumite psihologii, îndeosebi *Gestaltpsychologie* și psihologia lui Williams James au făcut-o de asemenea, fie independent, fie într-o anumită colaborare cu fenomenologia. Am putea, de asemenea, menționa remarcabilele investigații ale artiștilor. Marcel Proust, de exemplu, scria: „Adeseori (viața noastră fiind atât de puțin cronologică,

¹²⁶ *Ideen I*, p. 126.

¹²⁷ Vezi *Ideen I*, p. 127.

¹²⁸ *Ideen I*, p. 139.

intervenind atâtea anacronisme în șirul zilelor), trăiam în acele zile mai vechi decât cele din ajun sau decât cele care le precedaseră, când o iubeam pe Gilberte”¹²⁹. El analizează și, am putea spune fără a forța în vreun fel interpretarea, explicitează trăirea – în cazul de față „iubirea” – de o manieră aproape fenomenologică. Astfel, Proust reușește să pună în lumină caracterul *nereal* (în fenomenologie îi spunem: intențional) al trăirii atunci când scrie că „iubirea noastră, ca iubire a unei anumite fapaturi, nu este poate ceva real, de vreme ce, dacă asociații de reverii plăcute sau dureroase pot să o lege un timp de o femeie pînă la a ne face să gîndim că ne-a fost inspirată de ea în mod necesar, în schimb, dacă ne desprindem în chip voluntar sau fără știrea noastră de aceste asociații, acea iubire, ca și cum ar fi, dimpotrivă, spontană și ar veni doar din noi înșine, renaște pentru a se dăruia altei femei”¹³⁰. Proust surprinde astfel ca nimeni altul *dualitatea trăirii* și jocul alternant al celor două laturi ale sale, și aceasta fiindcă privește trăirea dinlăuntrul ei (o „privește”, dar deopotrivă o „trăiește”), ceea ce face ca el să poată fi atent atât la „obiectul” spre care iubirea se îndreaptă cuprinzându-l pînă la identificare – iubirea „reală” – cât și la eul multi-pozițional („Eul care o iubise, înlocuit aproape în întregime de un altul...”, scrie el câteva rânduri mai jos) care apare uneori ca origine a trăirii, dar fără a fi una reală („ca și cum... ar veni din noi înșine”).

Aceasta dovedește că „obiectul” despre ce vorbește fenomenologia (trăirea, adică) ne este foarte aproape, ne însoțim cu el într-o familiaritate esențială. Într-adevăr, nu este vorba de o descoperire

¹²⁹ Marcel Proust, *În căutarea timpului pierdut. La umbra fetelor în floare*, trad. Irina Mavrodin, București, Univers, 1988, p. 201. Fără îndoială, contribuția artiștilor nu se oprește aici. De la Cervantes la Mircea Cărtărescu, de la Goya la Francis Bacon, nu puțini sunt aceia a căror meditație asupra asupra vieții ne poate servi drept exemplu aici.

¹³⁰ *Ibidem* (– sublinierea ne aparține).

a ceva care să fie eminamente nou și totalmente necunoscut, ci mai degrabă de o anumită privire aruncată asupra lucrurilor care au preocupat și preocupă umanitatea meditativă în întregul ei – o privire care, în același timp, să „simtă”, o privire¹³¹ pe dinlăuntru.

IV. Pluri-dimensionalitatea trăirii; „interferență” noetico-noematică

Trăirea în general, tot așa ca și cogitația în general, aparțin „generalităților supreme” și, ca atare, ea autorizează vaste descrieri eidetice. Arier-planurile¹³² conștiinței par aici să joace un rol de cea mai mare importanță. Atenția - modelul însuși al oricărei conversii a privirii - este aceea care le retransformă în prim-planuri. În aceste schimbări, trăirea primitivă trece într-un cogito doxic – o *proto-doxa* <*Urdoxa*>.

Cogito-ul este definit în mod obișnuit ca și cogito activ, care trăiește și operează efectiv. Dar conceptul husserlian de *act* este mult diferit, chiar dacă punctul său de plecare rămâne cogito-ul activ. În atitudinea naturală, trăirea este cumva unilaterală, „nereflectată”: când eu gândesc efectiv un lucru, eu îl gândesc și nimic altceva; când eu trăiesc un sentiment, eu îl trăiesc, eu trăiesc acest sentiment și nu un altul și, dacă există o schimbare a acestui sentiment, aceasta se petrece nu din cauza unei decizii care să fie a mea. Dimpotrivă, conceptul fenomenologic de trăire, rezultat din reducția fenomenologică, permite luarea în conside-

¹³¹ Insistența noastră asupra termenului „privire” trebuie bine înțeleasă. În limba română cuvântul pare prea puțin apt pentru funcțiuni conceptuale (poate fiindcă îl folosim atât de des în locuțiuni de felul „în ce privește...” sau „cu privire la...”). În fenomenologie husserliană, însă, trebuie să îl înțelegem ca pe un concept (vezi termeni specifici precum „Blickstrahl” – [*supra*, p. 51] și „Ichstrahl” [*Ideen* I, p. 181]) indisociabil legat de proprietățile eului.

¹³² *Ideen* I, §114.

rare atât a proto-pozițiilor doxice reale efective (efectuate sau efectuabile)¹³³, cât și a *neutralităților proto-doxice*.

Este extrem de important să remarcăm că acest nou concept de act „comportă posibilitatea ca privirea «să se pună» pe aceste noese tot așa de bine ca pe noemele sale, pe obiectualitățile constituite în mod noematic și pe predicatele lor și să le sesizeze și să le pună în modul proto-doxei”¹³⁴. Pentru a înțelege actul însuși, trebuie să ne îndreptăm privirea în mod reflexiv pentru ca actul să devină „obiect” asupra căruia privirea se pune. Ca atare, el are noema sa – noema actului propriu zis, care este distinct de noema cu care actul este în corelație. Odată disociată unitatea inițială act – corelat al actului, actul se arată unei priviri introspective ca un „obiect”. El are deci noema sa proprie, prin intermediul căreia el „inteferează”, el se insinuează și se leagă cu celelalte noeme. Punctualitatea acestui act se transformă astfel într-o continuitate a noemei¹³⁵.

V. Reflexivitatea internă a trăirii; trăirea intențională

Trăirea redusă cuprinde o „sciziune radicală”, căci orice conștiință poate să pună sau să nu pună ființa în manieră actuală în modul proto-doxei¹³⁶. Un act, deci, poate fi cu adevărat efectuat sau pur și simplu efectuarea sa poate să fie „gândită”. În acest

¹³³ schițate mai sus.

¹³⁴ *Ideen I*, p. 232.

¹³⁵ Interpretarea pe care o propunem în aceste două ultime alineate nu este lipsită de dificultăți, părând să conducă la un fel de obiectualizare generală. Nu vedem însă (cel puțin pentru moment) o altă posibilitate de a pune în corelație entitățile atât de eterogene. Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că noemele despre care vorbim aici pot fi luate pur și simplu ca indici pentru analize propriu-zis noematice.

¹³⁶ *Ibidem*.

context Husserl vorbește de o „umbră” a actului, care nu pune realmente și care este un simplu reflex al acțiunii¹³⁷. Astfel, noema trece în *contra-noema* sa care îi corespunde exact. Această diviziune nu este datorată unei oarecari modificări a proto-doxei, ci „ea reprezintă o particularitate fundamentală și esențială a oricărei conștiințe în general”¹³⁸. În acest punct Husserl rezistă tentației de a reduce în vreun fel multiplicitatea. Trăirea rămâne dublă, scindată; o proto-doxa locuiește în vecinătatea unei proto-doxa opuse fără ca una să fie raportată la cealaltă de o manieră ierarhizată. Coabitarea lor este posibilă pur și simplu grație jocului arier-planului și, finalmente, grație multiplexelor convergenței posibile ale privirii.

Pentru a lămuri natura și rolul arier-planului, să reluăm exemplul lui Husserl¹³⁹: „Iată în fața mea, în semiobscuritate, această foaie albă de hârtie <...>. Această percepție vizuală și tactilă a hârtiei, care constituie trăirea deplin concretă a hârtiei care este în fața mea <...> îmi apare exact în această obscuritate relativă, în această determinație imperfectă, potrivit acestei orientări – este o *cogitatio*, o trăire a conștiinței”¹⁴⁰. Această hârtie este sesizată ca fiind aici și acum. Dar, „a sesiza înseamnă a extrage <*das Erfassen ist ein Herauserfassen*>”¹⁴¹, astfel că tot ceea ce este perceput se detașează de un arier-plan al experienței. Când eu mă îndrept către coala de hârtie, celelalte obiecte care se găsesc pe masă (creioane, cărți etc) sunt și ele oferite percepției, sunt situate într-un „câmp al intuiției”, dar într-o altă manieră. Ele aparțin unei arii de intuiții formând arier-planul. Esența acestei arii implică faptul că trăirea primitivă poate să sufere o conversie

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ideen I*, §35.

¹⁴⁰ *Ideen I*, p. 61.

¹⁴¹ *Ideen I*, p. 62.

liberă a privirii, după care aceste obiecte care erau înainte numai co-percepute sunt percepute „cu atenție”.

Rolul deosebit al arier-planului este deci acela de a permite libera acțiune a privirii și de a pune în relief un „mod al inactualității”, o „conștiință implicită”, potențială, care aparține prin esență trăirii. Dar, mai este încă o afirmație care, chiar dacă este făcută cumva în trecere, are o mare importanță pentru definirea trăirii intenționale. Husserl scrie: „înțelegem <prin> conștiință „a...” tot ceea ce în fapt rezidă în arier-planul obiectiv co-perceput <mitgeschaut>”. Această afirmație este lămuritoare pe de o parte în ceea ce privește rolul arier-planului în conștiința intențională, raportul său cu intenționalitatea (pentru care acesta pare să fie un prealabil), și, pe de altă parte, cel puțin în cazul percepției, arier-plan și intenționat se confundă. Această putere a actului de „a trimite la...” derivă în fapt din emergența sa pe un anumit fond. Prezența simultană a celor două moduri ale conștiinței, cel al actualității și cel al inactualității, permite trăirii să fie efectiv *intențională*¹⁴².

În modificare, proprietatea eidetică generală a conștiinței rămâne conservată. Intenționalitatea cere în fapt două lucruri: să avem o serie de modificări și ca seria de modificări să se raporteze la „același lucru”. O ambiguitate apare în acest moment al analizei: avem mai întâi o trăire actuală care este pe urmă modificată sau avem de a face încă de la început cu o trăire care conține și modul inactualității și pe acela al inactualității și în interiorul căreia obiectul vizat ia forma acestui „același lucru” care îl traversează?

¹⁴² Actualitate și inactualitate, emergență și retragere, conștiință explicită și conștiință implicită, iată ceea ce face esența trăirii și această esență repune de fapt asupra unei non-coincidențe interne, non-coincidență care este încă mai vizibilă imediat ce trecem la trăiri ale gândirii, ale sentimentului și ale voinței.

Este de asemenea important să notăm o schimbare de terminologie: ceea ce Husserl numea în *Cercetări logice* „act” (luat într-un sens foarte larg) este numit în *Ideen* „trăire intențională”. Deplasarea terminologică marchează deplina conștiință a faptului că în întregul său conștiința este intențională. În timp ce în *Cercetări logice* era vorba încă de o conștiință pur immanentă, văzută ca o unitate a unui aceluiasi flux de trăiri și ca percepție internă a propriilor trăiri, în *Ideen* conștiința ca trăire intențională trece în prim-plan. De fapt, această accepțiune înglobează pe celelalte și exprimă esența înseși a conștiinței. Ea le înglobează, dar ea nu le aneantizează; dimpotrivă, ea nu este altceva decât continuarea concluziilor unei analize care se fondează atât pe unitatea fluxului trăirii cât și pe reflexia internă. Pare că intenționalitatea husserliană este mai întâi immanentă, în sensul că se conturează deja la nivelul câmpului fenomenologic intrisec, și nu trebuie să o confundăm cu concluziile care ar putea fi trase de aici. Negândim aici la afirmațiile, mai degrabă polemice, ale lui Sartre, conform cărora fenomenologia ne salvează de ideea unei „vieți interioare”, căci „finalmente totul este în afară, totul, inclusiv noi înșine”¹⁴³. A aduce această problematică în față ar însemna să renunțăm la câteva principii de bază ale fenomenologiei, anume la cel referitor la absența presupuzițiilor și la cel al fenomenalizării.

¹⁴³ Jean Paul Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie: l'intentionnalité*, în *La transcendance de l'ego*, Paris, Gallimard, 1966, p. 113. De aceea, la Husserl problematica ființei în lume, care derivă de aici necesarmente, este puțin „vizibilă” și, în orice caz, ea nu precede analizele concrete ale trăirilor conștiinței – ea le urmează.

VI. Senzația ca trăire intențională

Conștiința este mai întâi o efectuare; componentele „efective” <reellen> sunt din acest punct de vedere primitive. Husserl se referă aici la datele de senzație <Empfindungsdaten> și la datele sensibile <Sinnlichendaten> (afective).

Prin „senzație” Husserl înțelege conținutul efectiv <reell> și immanent al unei trăiri intenționale. Cu alte cuvinte, senzația ca și conținut efectiv al reprezentării <reeller Darstellungsinhalt> este ceea ce este intențional <vermeintlich> nemijlocit trăit în imanența unei trăiri. Funcțiunea senzației este, potrivit lui Husserl, aceea de a reprezenta (în sensul de „darstellen”): „Conținutul reprezentational <darstellenden> al percepției exterioare definește conceptul senzației în sens obișnuit, îngust”¹⁴⁴, dar numai când acesta se potrivește cu reprezentarea unui lucru. Senzația este un „material” <Materiel>¹⁴⁵ care dobândește capacitate de reprezentare numai prin intermediul actelor sesizante <Auffassungsakte>. Ea este astfel definită printr-o funcțiune care îi este de fapt străină¹⁴⁶.

În felul acesta Husserl este departe de ideea empiristă potrivit căreia datele de senzație ar fi autonome și fundamentale. Trebuie, de aceea, să distingem din punctul de vedere al fenomenologiei între datul senzorial <Empfindungsdatum> și calitatea sensibilă a obiectului, care apare pe baza primului. La rândul lui, „fenomenul” se distinge de partea lui efectivă, adică de senzații și acte.

¹⁴⁴ LU, III, p. 79.

¹⁴⁵ LU II, p. 352.

¹⁴⁶ Guido Antônio de Almeida, *Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls*, den Haag, M. Nijhoff, 1972, col. „Phaenomenologica”, vol. 47, p. 32. Vezi de asemenea Hermann Ulrich Asemissen, *Strukturanalytischen Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Köln, Kölner Universitäts Verlag, seria „Kantstudien”, vol 73, 1957, p. 24.

Pentru a duce distincțiile până la capăt, trebuie să o amintim aici și pe aceea dintre simțit <*Empfunden*> și perceput. Avem de-a face în fond cu două planuri – cel al datelor imanente ale conștiinței și cel al obiectelor – între care senzațiile sunt, modificate de forma aprehensiunii <*Auffassungsform*>, care preschimbă un conținut senzorial în calitate obiectuală.

Acesta este temeiul pentru care Husserl se întreabă: Cum se ajunge, de exemplu, la datul de senzație „alb”? „În trăirea care constituie percepția acestei hârtii albe, sau, mai exact, în componenta raportată la calitatea de alb a hârtiei, noi descoperim *printr-o deplasare convenabilă a privirii* (- noi subliniem) *datum-ul* de senzație «alb»”¹⁴⁷.

Este vorba deci de o conversie a privirii care extrage *datum-ul* de senzație din câmpul senzorial (sensibil), făcând să prevaleze anumite solidarități ale acestuia și neglijându-le pe altele. Acest alb este cerut de esența percepției concrete; dacă nu el, atunci un altul: roșul, de exemplu. Astfel, el este o componentă <*Bestandstück*> concretă efectivă <*reelles*>. Acest alb are, în plus o funcție figurativă: el figurează albul hârtiei, el este *purtător* al unei intenționalități, fără ca el să fie el însuși conștiință a ceva.

Un caz particular deosebit de interesant este cel al dărilor sensibile afective. Astfel, în a V-a *Cercetare logică* Husserl se întreabă dacă trăirile aparținând unuia și aceluiași tip fenomenologic (și anume tipului „sentiment”) pot fi în parte acte și în parte non-acte¹⁴⁸. Este evident că sentimentele nu sunt simple reprezentări, chiar dacă admitem caracterul lor intențional. Ne găsim însă în continuare în fața următoarei alternative: fie sentimentul, considerat în el însuși, ca simplu dat sensibil afectiv adică, nu

¹⁴⁷ *Ideen* I, p. 65.

¹⁴⁸ *LU* II, § 15, p. 387.

trimite la un obiect simțit, ci numai se asociază cu o reprezentare a unui obiect și dobândește în acest fel în mos indirect un caracter intențional; fie – și aceasta era poziția lui Brentano - avem aici două intenții suprapuse: una care fondează obiectul reprezentat și alta care fondează obiectul simțit. Husserl îi dă dreptate aici maestrul său, arătând că „plăcerea sau neplăcerea *se dirijează* asupra obiectului reprezentat, și, fără această orientare, ele nu pot să existe în vreun fel”¹⁴⁹. sentimentul de plăcere „face parte” din obiectul plăcut – un peisaj, de exemplu - , dar nu ca o realitate și nici ca un efect fizic – el face parte din conștiința actului și aparține modului de apariție a obiectului respectiv („peisajul” din exemplul dat de noi).

Dar, o senzație (de plăcere sau neplăcere etc.) poate să persiste chiar *în absența* obiectului care a provocat-o, iar subiectul care a simțit-o inițial ca parte a unui act complex poate în acest caz să o vizeze numai pe ea, independent de vizarea obiectului reprezentat. Aceasta nu înseamnă însă că senzația s-ar sustrage intenționalității¹⁵⁰.

Fără îndoială, *datum*-ul de senzație *izolat* este o abstracție. Trebuie, totuși, să recunoaștem caracterul său efectiv. Ce face ca un dat real – și putem să gândim că există în viața noastră a conștiinței numeroase „sclipiri” care traversează câmpul „vederii” noastre fără ca noi să o știm sau fără ca să știm ce facem cu ele – să devină

¹⁴⁹ LU II, § 15, p. 389. „...o plăcere fără un lucru care să placă este de neconceput” – adaugă el la pagina următoare.

¹⁵⁰ Discuția referitoare la datele sensibile trimite în cele din urmă la corporalitate; senzațiile sunt „ale mele” și aceasta face ca ele să confere trăirii intenționale caracterul de trăire efectivă. Prin intermediul lor corpului propriu dobândește o funcțiune deosebit de importantă în constituirea sensului. Tema aceasta va fi reluată la nivelul ontologiei formale în capitolul V.

purtător de intenționalitate? Aparținând unei *trăiri globale*, locul său este, așa cum am văzut deja, prescris de esența acesteia.

Această esență (- a trăirii în sens fenomenologic) este aceea care îl inserează mereu într-o rețea de inactualități și care îl face astfel să câștige locul său, „sensul” său. Invers, fără modul inactualității, fără câmpul pe care aceasta îl deschide și-l hrănește, orice dat efectiv n-ar avea decât o viață efemeră, lipsită de sens. A trăi, aceasta înseamnă a se aduna, a își da o configurație, o structură, a se susține reciproc. Trăirea, deci, este de neconceput, chiar intenabilă, fără acest arier-plan, fără acest orizont. A gândi ființa veritabilă a orizontului trăirii și rolul pe care acesta îl are în comprehensiunea trăirii esențialmente intenționale este sarcina primă a fenomenologiei.

Capitolul IV

Corelația noetico-noematică

Înclinația către studiul componentelor efective ale trăirilor pure, a fost repede compensată printr-un studiu orientat prioritar asupra aspectului noematic. Reflectând asupra propriului său parcurs fenomenologic, Husserl descoperă una din structurile fenomenologiei pure: corelația noetico-noematică. Cu aceasta, centrul de greutate al analizelor fenomenologice se mută înspre latura noematică.

Nu fără o oarecare uimire declară Husserl că în „peregrinările sale fenomenologice” a ajuns la structuri care nu încetează să se ramifice din nou și că „orice diferență ultimă în latura noematică trimite, pe plan eidetic, la diferențe ultime în latura noetică”¹. În mod natural, fenomenologia trebuie să cerceteze cele două fețe ale intenționalității, noetică și noematică, în ciuda tentației de început de a se limita la o analiză efectivă <reelle> a trăirilor. Aceasta a dus la o observație care riscă să treacă nebagată în seamă, dar care este de o importanță excepțională. Husserl

¹ *Ideen I*, p. 265.

mărturisește că, dacă punctul de vedere noetic era totuși cel al *Cercetărilor logice*, chiar în această lucrare, sub constrângerea lucrurilor, el a trebuit să întreprindă analize noematice. Acestea erau în acel moment interpretate ca „indici revelatori ai structurilor noetice paralele”². Tensiunea internă și ambiguitatea care traversează *Cercetările logice* și care au fost sursa unei mulțimi de interpretări divergente se resorb în recunoașterea clară în *Ideen I* a „paralelismului esențial” noetico-noematic. Este încă mai uimitor să citim în continuare că „ceea ce am luat ca fiind o analiză a actului, o analiză noetică, este în mod integral obținut orientându-ne privirea către «vizatul ca atare»...”³.

Această răsturnare continuă este cea care a permis punerea în deplină lumină a unei structuri fundamentale – corelația noetico-noematică – care este deopotrivă aceea a trăirii și a lumii, căci libertatea pe care privirea o primește după suspendarea tezei naturale nu are ca rezultat o suită interminabilă și confuză de răsturnări, ci dezvăluirea comuniunii dintre trăire și obiect – obiectul *său* –, dintre eu și lume, pe scurt, revelare a lumii ca și coapartenență.

Asupra acestui straniu „obiect”, care pare pâna la un punct a fi un lucru, dar care este deopotrivă acel ceva la care trăirea conștiinței trimite, ne vom îndrepta atenția în subcapitolul care urmează.

I. Unitatea noemei

Sensul noematic, luat în cea mai mare extensiune a sa, este marcat de o serie de non-coincidențe pe fondul menținerii coerenței și unității sale. Noema este de fapt încrucișarea și supra-

² *Ideen I*, p. 266, notă.

³ *Ideen I*, p. 266.

punerea – care pot merge în anumite cazuri limită până la confundare – a trei concepte sau trei fețe ale noemei:

(1) noema ca și corelat punctual al actului și deci ca și *aparență noematică singulară* (acela sau celălalt dintre perceputuri, acela sau celălalt dintre judecături, ș.a.m.d);

(2) noema ca și „*semnificație*” *idealmente identică* (semnificația „arbore” de exemplu);

(3) noema ca și *obiect constituit* (arborele din pădure)⁴.

Să luăm în considerare mai întâi raportul dintre aparența noematică singulară și „semnificația” ideală. La început, Husserl gândește semnificația ideală a unei judecăți ca fiind o *esență de act* care se individualizează în „materia” intențională a fiecărui act de judecare⁵. În continuare, el se îndepărtează de această primă definiție luând distanță în raport cu demersul preponderent noetic pe care îl întâlnim în *Cercetările logice*. În a sa „teorie a semnificației” din 1908⁶ Husserl reia conceptul noetic de semnificație și îi adaugă ca și corelat noematic conceptul „ontic” de semnificație. Semnificația noematică este determinată ca „spusul ca atare”⁷ al unui enunț, dat în reflexie și distinct de „obiectul pur și simplu”⁸.

⁴ Îl urmărim aici pe Rudolf Bernet, *op. cit.*, p. 81. A elucida raportul pe care aceste trei componente îl întrețin nu este, fără îndoială, un lucru ușor și Husserl însuși pare câteodată să nu poată stăpâni pe de-a-ntregul jocul lor.

⁵ I. *RL*, §31, dans *RL*, t. II/1, Paris, P.U.F., 1961, p. 117-118.

⁶ Ed. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, *Hua* XXVI, Martinus Nijhoff, 1987.

⁷ *Hua* XXVI, p. 28.

⁸ *Hua* XXVI, p. 38: „Dacă, în opoziție cu un obiect pur și simplu, vorbim de obiect în modul în care el este semnat sau gândit, atunci ... noi «vedem» ...un mod de gândire ca atare. Și de aici iese un nou concept al semnificației, de care noi ținem cont când vorbim de «obiectualitate categorială» a enunțului considerat ... pentru a o distinge de obiectualitatea semnificată

Cum se distinge de fapt semnificația noematică („categorialul”, cum o numește Husserl) de „obiectul pur și simplu”? Această întrebare sugerează că cele două ar putea fi confundate și identificate, ceea ce este greu de admis după precizările care au fost făcute mai sus și după luarea în considerație a practicii efective a gândirii. Dar, este sigur că cele două se confundă și trebuie să o facă. Când ne îndreptăm atenția spre un arbore sau când gândim un arbore – un arbore particular pe care l-am văzut sau l-am atins odată -, nu îl distingem de semnificația sa ideală, de această „obiectualitate categorială” pe care Husserl o determină din punct de vedere gramatical ca „nominalizare”. (În același timp nu putem să gândim, să judecăm sau să valorizăm *acest* arbore în afara semnificației sale tot așa cum, dacă am avea un contact fizic cu arborele realmente existent, dar fără ca acesta „să producă” o oarecare aparență noematică, fără judecare, percepere, fără a place sau a urî etc., acest contact nu „înseamnă” *nimic*, cum avem obiceiul să spunem în mod curent). Nu vedem doi sau trei arbori, ci vedem, gândim, valorizăm un singur arbore de fiecare dată; avem de-a face cu o *singură unitate sintetică* care adăpostește nu numai o simplă diversitate cantitativă - multiplicitatea aparențelor noematice, adică a arborilor percepuți, gândiți, valorizați, etc., ci o diversitate calitativă: există într-adevăr trei „lumi” diferite care se încrucișează și se întretaie și care, într-un anume fel, se anulează reciproc, opunându-se uneia alteia. Este o prăpastie aproape de netrecut între arborele care arde și semnificația sa ideală, care, în mod evident, nu poate să ardă. Această complexitate nu poate fi lămurită fără un ocol prin

pur și simplu”. A se vedea, de asemenea, comentariile lui Rudolf Bernet asupra rolului reflexiei în constituirea semnificației noematice, în R. Bernet, *op. cit.*, p. 82 și următoarele.

noetic, căci această structură triadică pe care noi o prezentăm acum este de asemenea o noemă, un corelat al actului. Trebuie să existe, deci, „o nouă orientare a privirii”⁹ care ar face ca obiectitatea despre care noi avem numai o conștiință implicită să devină obiectul despre care se vorbește. Este clar astfel că *orice structură noematică are actul „înscris” în ea*.

O anumită conversie a privirii face posibilă desfășurarea însăși a noemei. „Dacă noi realizăm un act de semnificare, atunci noi vizăm obiectualitatea. Ceea ce vrea să spună că într-un sens noi vizăm obiectul pur și simplu, într-un alt <sens> noi vizăm semnificația. Avem aici deci un fel de *diplopie*?”¹⁰ Chiar această „diplopie” este semnul cel mai manifest al distanței, al non-coincidenței care subzistă în interiorul noemei. O distanță pe care Husserl se grăbește să o minimizeze când scrie că „într-un act de semnificare obiectele nu sunt ceva «alături» de semnificații. Este evident că noi nu putem să ne adresăm obiectelor decât adresându-ne lor ca și determinate de un fel sau altul, ca și sesizate în modul semnificativ în conștiință”¹¹. Astfel, distanța este transformată în suprapunere și o sinteză a identificării intră aici în joc.

Dar este cu aceasta problema diplopiei rezolvată? Răspunsul nu poate fi decât negativ, căci diferența de natură între diferitele componente rămâne neatinsă. În orice moment privirea poate să se oprească asupra uneia sau alteia dintre componente, în timp ce celelalte rămân în umbră sau pur și simplu se eclipsează, dispar. Derapajul platonizant sau naturalist este posibil în orice moment. Și atunci căutarea sursei validității trebuie să reînceapă, iar viziunea dublă sau chiar triplă este restaurată.

⁹ *Hua XXVI*, p. 85.

¹⁰ *Hua XXVI*, p. 48 (sublinierea ne aparține).

¹¹ *Hua XXVI*, p. 48.

Noema nu are o unitate în sensul atitudinii naturale, deși ea are totuși una. Cum ni se prezintă această unitate după reducție? Obiectul pur și simplu, obiectul realmente existent, trebuie el să fie acela care ghidează această unificare a noemei? Firul unificării conduce necesarmente la acesta? Ar trebui distins aici între acel X comun și care traversează multiplicitățile noematice și unitatea globală a noemei – unitate care rezidă în extensiunea întreagă a multiplicităților sale. Din acest punct de vedere, „diplopia” de care Husserl vorbește nu se dovedește a fi un defect. Nu este vorba decât de această vedere stranie care, ea singură, poate plana deasupra câmpului transcendental plural fără a-l repositiva, fără a ceda imediat „naivității transcendente”.

II. Dificultățile unei analize noetice

Pentru Husserl „obiectul” este mai degrabă un „X determinabil luat în sens noematic”¹² și aceasta controlează orientarea mecanismelor care operează în interiorul noemei luate în sens lărgit, ca noemă completă. Este vorba în aparență de o analiză pur noematică, în care privirea se concentrează asupra a ceea ce este vizat într-un fel sau altul. Dar, o analiză mai atentă va arăta că situația se găsește în întregime sub controlul componentei noetice și, prin aceasta, al logicii.

Husserl vede în interiorul fiecărei noeme „un conținut în întregime invariabil”¹³, căci, scrie el, „tot ce este vizat are aspectul «său» obiectiv”¹⁴. În plus, el este convins că o descriere noematică a acestui „quid”, a acestui „caracter obiectiv” este întotdeauna posibilă cu ajutorul unui „sistem închis de «predicate» ... formale

¹² *Ideen I*, §131.

¹³ *Ideen I*, p. 270. Husserl subliniază.

¹⁴ *Ibidem*.

sau materiale, efectiv determinate sau chiar lăsate «indeterminate» (vizate «în gol»); aceste predicate, considerate în *semnificația* lor modificată, determină «conținutul» acestui nucleu obiectiv al noemei care este aici pus în discuție”¹⁵. Că putem lipi predicate unui lucru, nu importă care, aceasta este evident și chiar banal, cu atât mai mult cu cât este vorba de predicate care pot fi „indeterminate”. Dar aceasta nu trebuie să mascheze problema de fond care se referă la posibilitatea înseși a descrierii acestui conținut pretins obiectiv fără a cădea din nou pur și simplu în atitudinea naturală. O atare problemă ar trebui fără îndoială să facă obiectul unei preocupări mult mai precise și, în opinia noastră, modelul judecății – luat aici ca exemplu privilegiat – nu este lipsit de defecte, căci el riscă să fie în dezacord cu domeniul analizat. Husserl a trebuit să întrevadă această problemă lăsând ușa deschisă unei predicatii „în gol”, un gol care – el explică aceasta într-o notă de subsol – „nu trebuie să fie confundat cu vidul intuitiv, cu vidul reprezentării confuze”¹⁶.

Această notă demonstrează, de asemenea, imposibilitatea unei descrieri efective, sensibile, a acestui „obiectiv” care „traversează” noema, faptul că îi aplicăm *de facto* o descriere logică în sensul în care el este interpretat ca subiect logic, ca subiect al predicatiei. *De această dată intervenția noeticului nu vine să lămurească structura intimă a noemei; ea o convertește pur și simplu.*

„Dar predicatele sunt predicate ale «ceva»”, acest ceva „este centrul unificator despre care noi am vorbit mai sus”¹⁷. Concluzia lui Husserl este precisă: „în orice noemă rezidă un pur «ceva obiectiv» care este centrul său unificator”¹⁸. Dar, acest „centru”,

¹⁵ *Ibidem*. Husserl subliniază.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ideen I*, §131, p. 270.

¹⁸ *Ideen I*, p. 272.

înfățișat în această manieră¹⁹, nu este decât o abstracție logică, un „suport” (ghilimelele aparțin lui Husserl) care este vid. Dacă aceasta este corect, atunci cum ar putea „conținutul obiectiv” să fie cu adevărat obiectiv?; cum ar efectua el mediația cu obiectul realmente existent, acela care este în fața noastră? (Dacă nu pe baza presupuziției că realitatea ar fi, în natura sa intimă, logică, ceea ce ar contrazice principiile fundamentale ale fenomenologiei).

Centrul unificator este un concept de ordinul semnificației. El aparține mai degrabă stratului ideal al noemei și nu stratului în care obiectul se dă el însuși. Ca atare, el își interzice orice posibilitate de a se transcende spre obiectul efectiv dat; mișcarea sa de transcendență va fi, din contră, spre straturile „superioare”.

Problema transcendenței obiectului nu-și găsește deci o soluție noetică. Aceasta constă în simpla posibilitate a privirii de a se dirija spre o multiplicitate și de a o „su-pune” dintr-o singură mișcare. O asemenea privire lasă neatins „conținutul” pe care îl închide. Enigma transcendenței este de rezolvat într-o analiză care să îi fie specifică, adică într-o analiză în care obiectul se dispensează de legăturile ce-i sunt impuse de către o viziune teoretică unificatoare și sintetizantă²⁰. Nu există nici un motiv să ne conducem aici „după regula adecvării pure”²¹. Înainte ca Husserl să cadă sub dominația unei atare metodologii, el ajunge să ne furnizeze o schiță a unei analize care dă dreptate obiectului. El remarcă atunci că acest „punct de joncțiune” sau „«suport» de predicate” „nu este în nici un fel unitatea lor în sensul în care

¹⁹ Vezi cap. V, subcapitolul V al acestei lucrări.

²⁰ O cercetare în acest sens se găsește la Paul Janssen, *Darstellung und Gegenstand – Über Notwendigkeit und UnMöglichkeit verbindlichen Sprechens in der Philosophie*, în Paul Janssen et al., *Philosophie der UnVerbindlichkeit. Einführungen in ein ausstehendes Denken*, Würzburg, Königshausen&Neumann, 1995, pp. 11-120.

²¹ *Ideen I*, p. 271.

numim unitate un complex oarecare, o legătură oarecare de predicate”²². Trebuie deci să îl *distingem* de aceste predicate, chiar dacă nu putem să îl separăm de ele, căci acestea sunt predicatele *sale*, „de negândit fără el și totuși susceptibile de a fi distinse de el ... și vizate ca atare ...”²³.

Obiectul intențional, vizat de conștiință, nu încetează deci să se derobeze, să se „apere”. Nu există privire care să poată să îl dezvăluie complet. Eschiva sa ia forma acestui „a se da altfel”, forma bogăției – care este aceea a lumii efective – și nu forma simplificării și a identității – care este aceea a logicii. Mișcarea sa, care, văzută dinspre el, este o mișcare de punere în retragere în raport cu sine (a aceluia care era vizat *idealiter*) împinge conștiința să reacționeze și să se pună în urmărirea lui sintetică într-un marș continuu și aparent infinit. Aceasta nu vrea să spună totuși că nu ar putea să existe o sinteză a conștiinței care l-ar capta totalmente și în mod irevocabil. El, pretinsul identic, începe să se schimbe și caracterul său schimbător este o pulsione, o creștere și o degenerescență, care fac ca el să aibă propria sa viață. De aceea numai o descriere *prioritar noematică* ar putea să îi fie aplicată.

III. Critica realistă a noemei (J. Daubert)

Una din primele critici ale conceptului husserlian de noemă vine din partea fenomenologilor de la München. Johannes Daubert, de exemplu, scria în manuscrisele sale²⁴: „Eu nu pot să

²² *Ibidem*.

²³ *Ideen I*, p. 270-271.

²⁴ Din nefericire, textele lui Daubert nu au putut fi încă publicate. Ele se află actualmente la Staatsbibliothek din München și așteaptă să fie descifrate. Noi utilizăm mai cu seamă studiul lui Karl Schuhmann *Husserl's Concept of Noema: A Daubertian Critique*, din „*Topoi*”, 8, 1, 1989, p. 53-61, care prezintă largi extrase ale manuscriselor lui Daubert. Se înțelege că preluăm și paginația manuscriselor pe care acesta o indică.

suspend obiectul, căci interesele dirijate spre obiect sunt esențiale pentru un act” (56 v). Din perspectiva sa, percepția nu este esențială pentru ca lucrul să existe; în schimb lucrurile existente sunt esențiale pentru percepție. Astfel, „realitatea este de căutat în relația cea mai elementară a corpului meu cu un lucru exterior” (74 v). Pentru Daubert, tot așa ca și pentru Gurwitsch, ideea unui *ego* pur este intenabilă. Totuși, el acceptă în principiu o structură de forma *ego-cogito-cogitata*.

Ne dăm seama că ceea ce este problematic, potrivit lui Daubert, este statutul noeticului. Noesele au rolul de a lega împreună diferitele tipuri de conștiință și de a păstra astfel într-o conștiință intențională tot ceea ce este conținut și revelat în sesizarea actuală imediată. Daubert schimbă de aceea sensul termenului „noesă” și propune, în locul său, pe acela de „a-sta-pentru” <*Dafürhalten*>²⁵: „În întreaga experiență intențională și în percepție se derulează o aprehensiune intențională și aceasta este cea care este pre-dată în sensul propriu al termenului” (8 r). Sfera noetică, cu ale sale „aprehensiuni”, cu saturările lor intuitive, cu pozițiile și neutralizările lor, este fără nici o îndoială eliberată de presupozii privind realitatea, „dar, pornind de aici, nu câștigăm deloc un acces la lucrul real” (10 r).

Perspectiva noetică a *Ideen* este răsturnată de către Daubert în sensul că obiectul este acela care servește drept normă pentru toate aprehendările corespunzătoare: „O aprehendare, în conformitate cu sensul său, cere ca ceva să fie normă <*massgebend*> în raport cu el; ceva care, la rândul-i, nu poate să fie o altă aprehendare” (10 r). În această perspectivă, noema, ca și corelat al activității noetice, este rezultatul unei sesizări adecvate și

²⁵ Karl Schuhmann folosește în engleză termenul „holding”. Pentru a păstra fluența frazei, noi vom utiliza câteodată termenul „aprehendare”.

încununate de succes; esenței noemei îi aparține obiectul (în sensul de obiect pur și simplu), noema nefiind altceva decât simpla aprehensiune a obiectului, care, înțeles în acest fel, „este immanent noemei și nu poate să fie pus între paranteze” (147 r). Realitatea sa nu poate să fie un caracter noematic al percepției noastre²⁶ și, așa cum *noemata* nu sunt la sine în sfera conștiinței actuale și imediate, noesele nu sunt nici ele în acest fel: ceva pe deplin prezent „nu are nici un fel de noemă” (17 v)²⁷. Această obiecție răspunde tezei lui Husserl potrivit căreia obiectul poate fi *reprezentat* prin sensul noematic²⁸.

Dar critica daubertiană nu se oprește aici; el ia în considerare de asemenea ideea husserliană a unui X comun care este determinat printr-o multiplicitate de sensuri noematice²⁹. Acestei idei Daubert i se opune arătând că:

(1) obiectele nu pot fi determinate totalmente arbitrar și că ceea ce servește aici drept standard nu este armonia mutuală a *noemata*, ci obiectul el însuși³⁰.

(2) conceptul husserlian de *Abschattungen* (schite, adumbrări, profile) presupune că lucrurile sunt cumva „Idei” kantiene, ceea ce ar conduce la disoluția lucrurilor-unități ale vieții cotidiene (65 r).

(3) Husserl nu ne furnizează o descriere adecvată a experienței noastre a lucrului real: „Exact ceea ce percep și ceea ce îmi este

²⁶ „Este sigur că noi nu înțelegem printr-un lucru o posibilitate a percepției [o simplă posibilitate]” (9 r), precizează Daubert.

²⁷ Dacă ni se permite un joc de cuvinte, am adăuga: „nu are nici o noimă” (de altfel, cuvântul românesc „noimă” provine tot din limba greacă – greaca nouă, desigur -), adică nu are nici un sens, căci acesta din urma presupune invariabil cel puțin o arie de non-prezență.

²⁸ *Ideen* I, p. 214.

²⁹ *Ideen* I, p. 273 și urm.

³⁰ „Este problema mea să aprehendez un obiect într-un fel sau altul, dar obiectul este acela care fixează limitele aprehensiunii” (138 v); obiectul autorizează chiar libertatea mea de aprehensiune.

dat în percepție este real și are locul său în realitate; el are o structură chimică, el arde etc. Nu există nimic în spatele lui” (143 r). A fi real, este o proprietate *constitutivă* a lucrului, și nu o proprietate regulatoare a acestuia.

Supoziția principală a lui Daubert este că percepția nu ar putea în nici un fel să ne dea ceva sigur dacă nu ar fi o aprehensiune conștientă imediată și actuală sau, cu alte cuvinte, o saturare cu un conținut obiectiv. Astfel, este imposibil să considerăm noemele ca având propriul lor mod de a fi și ca fiind separate de obiectele la care se referă. A înrădăcina noemele în solul noeselor – care, luate în ele însele, nu există – nu contribuie deloc la o soluție mai bună. Sensul percepției nu poate să fie separat de obiectul el însuși.

Karl Schuhmann și Barry Smith³¹ arată că, pentru Daubert, conștiința <*awareness*> directă a realității este operantă chiar și în aceea *epoché* fenomenologică, iar contactul direct cu realitatea, care distruge orice pretinsă suspendare a lumii, face imposibilă dobândirea unei descrieri „pure” a conștiinței „absolute”. „Fără o relitate persistentă nici o cunoaștere nu ar fi în vreun fel posibilă” - scrie Daubert la fila 19v - , nici măcar aceea care ar face posibilă elucidarea fenomenologică a conștiinței. Daubert respinge idea lui Husserl că fenomenologia operează în mod exclusiv în „acte de reflexie” adică în „acte de ordinul doi”, fiindcă „nu se poate deriva o realitate din pura conștiință” (16r).

Este sigur că realismul³² lui Daubert ar merita o dezbatere mai atentă, cu atât mai mult cu cât el se referă în mod explicit la

³¹ Karl Schuhmann and Barry Smith, *Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I*, în „Review of Metaphysics”, 39 (1985), 763-93.

³² Poziția realistă a lui J. Daubert nu era singulară în epocă. Printre criticii „idealismului” husserlian se numărau Hedwig Conrad-Martius (*Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*), Martin Heidegger

concepte forjate de Husserl în *Ideen I* și, acordând un loc eminent intuiției, are același punct de plecare ca și fenomenologia husserliană. În ciuda insuficienței surselor de informare privind opera lui Johannes Daubert, vom încerca, având în vedere acuitatea și actualitatea criticilor sale, să luăm în considerare opiniile sale și să tragem de aici concluziile care privesc statutul noematicului.

Un răspuns rapid ar consta în a spune că obiectul real, lucrul extern despre care vorbește el în Ms. 74 v, nu este altceva decât o construcție ideală, dar această cale ne-ar îndrepta spre o veche controversă (idealism *versus* realism) în raport cu care fenomenologia se prezintă uneori ca o alternativă (o „a treia cale”, se spune câteodată). Noema completă – noematicul ar fi un termen mai potrivit – nu este nici lucrul real transcendent, nici pură și evanescenta formațiune arbitrară de sens, ci „spațiul” în care *ego*-ul – puțin importă aici dacă el este pur sau nu – se *mișcă*; el nu rămâne, alfel spus, „lipit” și „fixat” lucrului dat printr-o aprehensiune imediată. Realismul intuitivist al lui Daubert nu explică în ce fel acest *ego* poate să ia o „distanță” în raport cu lucrurile și chiar în raport cu sine însuși, adică în raport cu trăirile sale punctuale. Când scrie că obiectul este acela care prescrie libertatea subiectului care percepe, el revelează, după părerea noastră, un fapt esențial asupra căruia orice analiză corelațională trebuie să se oprească. Obiectul despre care vorbește el aici este obiectul *redus* – nu în sensul unei oarecare reducții idealiste, ci a unei reducții „ontologice”, la capătul căreia noi accedem nu la un

(*Sein und Zeit*), Theodor Celms (*Der phänomenologische Idealismus Husserls*, 1928), Ingarden (*Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus*, publicat în Husserl-Festschrift din 1929) și Aron Gurwitsch cu a sa *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich* (1929), în „Psychologische Forschung” din Berlin (revista psihologilor gestaltiști). Am mai putea adăuga aici și lucrarea lui Gustav Shpet *Erscheinung und Sinn* (1914).

presupus subiect transcendentă generator de lume, ci la o structură relațională având forma lui „a-fi-în-lume”.

Din punctul de vedere al fenomenologiei, analizele lui Daubert și altele de acest tip nu trebuie să fie respinse sau pur și simplu contestate – ele trebuie dimpotrivă să fie integrate în demersul fenomenologic. Să nu uităm că o bună parte dintre analizele husserliene sunt efectuate într-o atitudine pre-fenomenologică, cumva „naivă”; ceea ce contează este ca ele să fie *intrinseci*, adică lipsite de presupuziții și să se deruleze în mod liber, fără anticipări grăbite în ce privește rezultatul lor, lăsând loc pentru neașteptat și pentru transcendent. În toate analizele asupra percepției Husserl acceptă ceea ce se prezintă ca ceva suplimentar, ca un exces, fără ca acesta să fie exclusiv de natură ideală. Ce se observă mai dificil este că, sub titlul de „noemă” sau de „noematic”, Husserl nu desemnează o simplă „parte a structurii organizate a experienței noastre care străpunge <pertains to> spre obiectul experimentat <experienced>”³³, ci structura (și posibilitatea) însăși a străpungerii.

IV. Corelația noetico-noematică

Una dintre cele mai surprinzătoare afirmații ale lui Husserl este aceea că „nu am realizat aproape nimic când ne mulțumim să spunem și să sesizăm cu evidență că orice reprezentare se raportează la un reprezentat, că orice judecată se raportează la un judecat etc...”³⁴. Ideea de intenționalitate, oricât de importantă ar putea fi ea - și Husserl subliniază aceasta de fiecare dată când apare ocazia -, nu înseamnă încă nimic (sau aproape nimic)

³³ Lenore Langsdorf, *The Noema as Intentional Entity: A Critique of Føllesdal*, în „The Review of Metaphysics”, 37, 1984.

³⁴ *Ideen I*, p. 179.

pentru fenomenologie. Reluând evidențele logicii, ale teoriei cunoașterii, ale eticii etc. și spunând pur și simplu că ele țin de esența intenționalității nu înseamnă în nici un fel că noi ne-am fi apropiat de domeniul fenomenologiei. Husserl ne avertizează că intenționalitatea poate cu ușurință să devină un slogan, o expresie vidă. Or, una dintre sarcinile pe care el o asignează fenomenologiei pure este de a „face să iasă la iveală ingerința neobservată a intențiilor verbale vide” și de a „elimine erorile care pot să intervină aici”³⁵ cu această ocazie.

Soluția la impasurile și la falsele piste spre care neînțelegerea intenționalității poate conduce constă în a ne hotărâ „să sesizăm trăirea intențională, de exemplu trăirea perceptivă, cu esența care îi aparține în mod propriu acestei trăiri ca atare”³⁶. În loc de a trăi în percepție de o manieră unilaterală, îndreptându-ne exclusiv spre perceput, trebuie „să ne întoarcem privirea spre faptul de a percepe sau spre proprietățile care caracterizează *modul* în care perceputul se dă...”³⁷. Pericolului evocat al re-mundanizării domeniului propriu al fenomenologiei transcendente i se opune exercițiul constant al unei analize fenomenologice alternante, o analiză care este capabilă să facă manifeste toate componentele trăirii intenționale, toate aspectele sale, toate fețele sale, astfel ca să determine în mod eidetic conexiunile și raporturile lor. Unei asemenea sarcini singură ideea de corelație noetico-noematică poate să-i răspundă.

Evoluția temei începe – pare-se – foarte devreme și ia forma unei corelații între unitatea științelor și cea a domeniilor lor. În a V-a *Cercetare logică* Husserl înfățișează această temă ca și corelația

³⁵ *Ideen I*, p. 180.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

între obiectul experienței și modurile sale de donare. Forțată în cadrele teoriei cunoașterii, corelația noetico-noematică le depășește progresiv. Astfel, în lecțiile asupra teoriei semnificației din 1908 putem întâlni ideea unei corelații pure între semnificația „fenologică” a obiectului-asupra-căruia... <Gegenstand-worüber> și semnificația ontică („fenomenologică”)³⁸. Fenomenologia fondată pe reducere – căci după părerea noastră, numai în cadrele acesteia ideea de corelație își găsește solul său propriu – se definește încă de la început (1908) ca privilegiind aspectul „obiectiv”. Ea va trăi continuu în balansarea între cei doi poli, fără ca unul să-l anuleze pe celălalt. Ideea de corelație urmează ca o umbră fiecare linie de demarcație pe care analiza poate să o pună în evidență (astfel, ideea de corelație apare și între obiectualitățile categoriale și obiectualitățile pur și simplu) în așa manieră că prioritatea va fi acordată explicit relației și nu polilor săi³⁹.

V. Intenționalitatea văzută în cadre corelaționale

În cursul său din 1908, Husserl concepe corelația mai degrabă ca o corelație ontico-noetică. El consideră, de exemplu, că semnificația (conceptul ontic de semnificație) trebuie să fie anterior în raport cu cel fenologic, căci el este acela în raport cu care noi ne orientăm. Suntem în mod natural îndreptați către el, în timp ce conceptul fenologic este obținut în reflexia asupra actului și nu asupra obiectului. Dând prioritate evidentă obiectelor ontice, Husserl încearcă să conceapă un raport non-mediat cu lucrurile –

³⁸ VB, cap. II. Noi urmăm aici parțial considerațiile făcute de W. Miskiewicz în studiul său *Le sphinx de la connaissance: Husserl et l'enigme de l'a priori corrélationnel*, în „Revue de métaphysique et morale”, 99, 3, 1994, p. 345-364.

³⁹ O fenomenologie explicită ale relației este dezvoltată de Levinas în *Le temps et l'autre*, Paris, P. U.F., 1979 și *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1984.

de aceea el nu vorbește de noemă⁴⁰, deși termenul exista deja. Dacă în 1908 Husserl acorda prioritate obiectului ontic (fenomenologic) și fonda astfel posibilitatea cercetărilor asupra vieții pre-reflexive, ideea sa că semnificația ideală este rezultatul unei operații în reflexie asupra actului de semnificare îl conducea la a răsturna polii menționați în favoarea a ceea ce el va numi în continuare polul „noetic”. Corelația devine internă, intrinsecă, transcendența este acum de obținut, de constituit. Astfel, corelația ca și corelație *a* lumii se șterge și lasă locul său unei corelații care pare să fie mai degrabă o corelație a gândirii. Dar, niciodată corelația lumii nu va părăsi totalmente scena atâta timp cât reducția va fi încă efectuată, într-o manieră explicită sau numai implicită. Căci, dacă este adevărat că noi trăim lumea obiectualităților categoriale, este adevărat de asemenea că noi trăim *în* lumea obiectelor pur și simplu. Cercetarea întreprinsă în cursul din 1908 asupra obiectualităților categoriale interzicea de fapt să concepem o relație strictă și punctuală cu obiectele singulare. Relația fenomenologică (ontică) trebuia să fie „intermediată”. De aceea, corelația noetico-noematică devine centrală pentru fenomenologie. „Prima străfulgerare a acestui *a priori* corelațional universal al obiectualității experienței și a modurilor sale de donare (în timp ce eu lucram la *Cercetările mele logice*, în jurul anului 1898), m-a impresionat atât de profund că după aceea lucrul întregii mele vieți a fost dominat de această sarcină a elaborării *a priori*-ului corelațional”⁴¹.

Corelația noetico-noematică are avantajul că este operantă numai între tipul (eidetic) al actului și corelatul său, care este, la rândul-i, un corelat eidetic și nu un corelat punctual, un obiect determinat în mod riguros, aici și acum. O analiză conjugată a

⁴⁰ W. Miskiewicz, *op. cit.*, p. 359.

⁴¹ *Krisis*, p. 189 a traducerii franceze.

trăirii (respectiv a fenomenului) și a semnificației ne-ar arăta că actele punctuale nu au în mod efectiv corelat. Pe de altă parte, o simplă secvență act - corelat este prea puțin pentru ca ea să poată dezvolta *funcțiunea de orientare* pe care Husserl o atribuie noematicului. Pentru ca fenomenul să fie realmente o întâlnire a obiectului *în lume*, trebuie să facem un ocol prin *noematic*, prin corelatul *eidos*-ului actului, dotat cu un orizont al lumii și cu un sistem de trimeri intenționale care îl protejează de pericolul prăbușirii în pura și oarba punctualitate a „ceva obiectiv”. Aceasta nu vrea să spună că obiectul ar trebui să își piardă bogăția sa, complexitatea și profunzimea sa fără de care el nu ar mai fi obiect al lumii; acela cu care noi avem de a face în corelația noetico-noematică nu este totuși un simulacru de obiect, ci obiectul autentic, dotat cu toți posibili săi și tocmai unul dintre acești posibili este acela de a fi *obiect* /al lumii/⁴² *al conștiinței*.

Intenționalitatea husserliană, prezentată în mod prioritar dar nu exclusiv din punct de vedere noetic, închide în ea mai multe posibilități. De aceea analizele descriptive concrete reușesc să depășească limitele pe care sistematica husserliană le-a impus și să deschidă spre ceva nou. Husserl a ales - și Patočka o arată în mod magistral - „să urmeze mai degrabă calea marelui sistem care se deschide odată cu tema corelațională. Înainte de toate, așa cum am văzut, un imens câmp de legi eidetice care determină raportul între constelațiile tipice ale actelor intenționale sintetice, pe de o parte, și obiectualitățile tipice care apar aici, pe de alta, care se arată în indici, ilustrări intuitive sau ca și prezente în

⁴² Barele oblice nu vor să spună nimic altceva decât că „lume” și „conștiință” ca predicate sunt finalmente interșanjabile și că, prin urmare, formidabila diferență care apare între ele la nivelul consituirii, ca rezultat, dar și ca premisă a acesteia, nu este decât o denivelare a câmpului fenomenologic pur.

persoană. Filosoful vede astfel apărând sub ochii săi vastă tematică a «constituirii», a instituirii, a manifestării legale a tuturor obiectualităților posibile în derulările lor subiective care nu primesc decât în acest proces semnificația care le este proprie ca aceea în care se realizează claritatea, descoperirea lucrurilor, accesul la fiind, contactul în general. Numai aici, pe acest teren care este în întregime *orientat*, îndreptat spre..., și, în acest sens, intențional (ceea ce nu este spus voluntar sau deliberat), putem elucida enigma sensului și a semnificației, a conexiunilor *interne* a ceea ce este, a legăturii interne și a trimiterilor reciproce”⁴³.

A căuta posibilitățile fenomenologiei husserliene, așa cum ne propunem noi, semnifică nu numai recunoașterea importanței și eficienței acestui „instrument” care este sistemul corelației noetico-noematice, ci mai ales a-l pune întotdeauna la proba descrierilor fenomenologice lipsite de orice presupuziție care ar putea compromite puritatea lor, caracterul lor intrinsec.

⁴³ J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992, p. 89.

Capitolul V

Sfera noematică

Am plecat de la premisa că nu putem explicita sensul conceptului husserlian de „noemă” dinafara lui. Noema, prezentată de regulă ca simplu corelat al actului, se dovedește a fi o structură complexă, autoconstituantă. Analizele de mai jos nu fac decât să delimiteze sfera noematică în raport cu domenii precum cele ale semnificației – pornind de la care noema este obținută –, obiectualității, idealității sau perceptibilității și să îi sublinieze originalitatea. În partea a doua a capitolului ne dirijăm atenția asupra „nucleului noematic” (analizat din perspectiva funcțiunii sale) și, în continuare, asupra seriilor de modificări intenționale și a rezultatului lor final: noema *completă*. Cuplul conceptual centru – periferie ne oferă platforma formal-ontologică necesară investigațiilor noastre.

Termenul de „sferă (onto-)noematică” apare la Husserl o singură dată¹; el este utilizat în schimn de Jan Patočka într-o serie de texte care schițează o fenomenologie „a-subiectivă”. Acesta nota că „este imposibil să înțelegem cum ceva ca «sfera noematică», acel «vis-à-vis» «devine» sau «se constituie»; aceasta nu se

¹ După cunoștința noastră, se înțelege. Ne referim aici la CM, §61.

poate explica pornind de la subiectivitate; subiectivitatea nu este corelatul acesteia, ea apare la fel ca restul fiinurilor”². Patočka se întreabă în continuare: „Dacă un plan noematic este posibil, un vis-à-vis *al subiectivității* care nu se lasă explicat pornind de la aceasta, de ce nu ar putea fi el, ca să zicem așa, *autoconsistent*?”³ Într-un alt manuscris, datat din anii '70, Patočka scria, într-o manieră aproape ermetică, dar decisivă pentru turnura actuală a fenomenologiei: „Obiectul în original, dar în plenitudinea caracterelor sale de a fi și de *a se da*. Purtat la Husserl prin actele subiective putând fi sesizate în reflexie <...> Dar, pentru Husserl, ca pentru Heidegger, *celălalt* (- noi subliniem) aspect este cel care «constituie» transcendența obiectului ca atare – pentru Husserl în raport cu sfera *noetică*, pentru Heidegger în raport cu „*das Offene*”, deschisul, sfera posibilităților manifestabilității în general”⁴.

În această dimensiune de deschidere ca dimensiune a manifestării, dar și în intenția de a rămâne în mod consecvent în preajma fiindului, de a nu îl explica prin altceva, de a respecta, altfel spus, principiul monist al fenomenalizării, vom conduce analizele care urmează și care își propun să schițeze aliniamentele unei fenomenologii „noematice”.

² Jan Patočka, *Ms. 5E/15 [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition]*, în Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques, texte établi et traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1995, p. 129.

³ *Ibidem* (Patočka subliniază).

⁴ *Ms. 17d La sphère noématique et l'ouvert*, în J. Patočka, *op. cit.*, p. 270-272. Pentru mai multă precizie în ceea ce privește poziția lui Patočka, notăm că el consideră că Heidegger este cel care „în revanșă vede că există ceva radical nou, esențialmente insesizabil în «evidență», care implică și retragerea, și dezvăluirea, care scoate din retragere, <implică> deci istoria, devenirea, și aceasta într-un «timp» care nu are nimic comun cu timpul obiectiv” (*op. cit.*, p. 270-271).

I. Noemă și semnificație

A cerceta raportul între noemă și semnificație⁵ presupune nu numai o coborâre în „istoria” și cumva în „laboratorul” fenomenologiei, ci deopotrivă scoaterea în relief a *semnificabilității* ca dimensiune originală și proprie a noematicului. Perspectiva noematică, pe care noi încercăm să o circumscriem în ansamblul analizelor fenomenologice, este legată în mod intim de idealitatea și de intenționalitatea semnificației, înfățișate ca o unitate opusă momentelor „fugitive” ale actelor corespunzătoare. *Idealitatea* se arată astfel ca una dintre dimensiunile fenomenologice ale noematicului, tot astfel ca și aceea a *perceptibilității*.

O analiză centrată asupra *Cercetărilor logice* și asupra prelegerilor din 1908 asupra teoriei semnificației ne va pune în contact cu principalele coordonate ale fenomenologiei husserliene de dinainte de *Ideen*: medialitatea sensului, cunoașterea ca raport privilegiat cu transcendența, unitatea semnificației, raportul între formalizare și signitivitate și o teorie particulară a judecății care servește de fir conducător. Acestea sunt deopotrivă și „ingredientele” unei concepții originale asupra semnificației care se vor topi în perioada *Ideen* într-o fenomenologie a noematicului.

Cercetările logice sunt orientate în mod decisiv spre semnificațiile ideale autonomizate în raport cu lucrurile și cu limbajul, văzute ca niște „în-sine” care se vor constitui în noua etapă

⁵ Pentru o prezentare generală a conceptului de semnificație și a raporturilor lui cu alte concepte centrale a le semioticii în cadrele filosofiei moderne a limbajului (deci și din perspectivă fenomenologică), vezi Alexandru Boboc, *Limbaj și ontologie. Semiotica și filosofia modernă a limbajului*, București, Editura didactică și pedagogică, 1997, precum și antologia *Semiotică și filosofie. Texte de referință*, București, Editura didactică și pedagogică, 1998.

reprezentată de *Ideen* ca și un schelet invizibil pentru noemele încărcate de o „materie” perceptivă – sensul devine astfel sens *al* lumii. Este vorba aici de o anumită *medialitate* a sensului (Frege vorbea de un „al treilea domeniu”) – un concept deosebit de problematic, căci el pare să trimită în linie dreaptă la o concepție metafizică (pre-fenomenologică deci) a unei „realități” dedublate, dincolo de limbaj și de gândire, a unui ceva ca un „sens” sau o semnificație. O atare interpretare, fără îndoială periculoasă din punctul de vedere al fenomenologiei, a fost respinsă chiar în cadrele fenomenologiei considerate în mod curent ca „naivă”, a primei *Cercetări logice*, unde Husserl se opune distincției obișnuite între „expresie potrivit feței sale fizice (semnul sensibil, complexul fonic, articulat, semnul scris pe hârtie etc.)” și ceea ce „numim *sens* <*Sinn*> sau *semnificație* <*Bedeutung*> a expresiei”⁶.

Semnificația despre care vorbește Husserl este departe de a fi „o anumită sumă de trăiri psihice...”⁷, deși trebuie să vorbim de „acte conferind semnificația”. În nici un fel trăirile psihice (mai exact: trăirile într-o perspectivă naturală, psihologică) nu trebuie să fie confundate cu conceptul fenomenologic de act⁸; actul este trăirea *intențională* și a-l trata ca pe un în-sine i-ar anula tocmai acel „dincolo de sine” care îi este constitutiv. În virtutea acestor acte care conferă semnificație, „expresia este mai mult decât un simplu fenomen sonor. Ea vizează <*meint*> ceva, și, vizându-l, ea se *raportează la ceva obiectiv*”⁹. Intenționalitate și semnificativitate merg împreună încă de la început. Raportul strâns al acestor două concepte majore ale fenomenologiei husserliene este clar

⁶ *LU*, §6, *Hua* XIX/1, p. 38; trad. fr. *I.RL, RL*, II/1, p. 36-37.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Vezi în acest sens capitolul al III-lea din prezenta lucrare.

⁹ *I.LU*, §9, *Hua* XIX/1, p. 44; trad. fr. *RL* II/1, p. 43.

explicitat de P. Ricoeur, după care conceptul logic (fregean) de semnificație ar fi acela care a permis să se evite o interpretare idealistă a reducției și a intenționalității: „Astfel, urcând la sensul non-idealism al reducției, înseamnă să rămânem fideli descoperirii majore a *ercetărilor logice*, anume că noțiunea logică de semnificație – aceea pe care Frege, de exemplu, o introdusese – se decupează pe o noțiune mult mai vastă de semnificație care se întinde tot atât de departe ca aceea a intenționalității”¹⁰.

„A conferi semnificație” nu vrea în nici un fel să spună că aceasta ar fi dincolo de act, că aceste acte sunt esențialmente *raporturi* cu obiectul. Ca să spunem adevărul, nu ar trebui să spunem că „expresia exprimă semnificația sa”¹¹, căci aceasta din urmă nu pre-există; ea nu este nimic în afara actelor care o exprimă. Actul de semnificare, care este mai mult (sau chiar altceva) decât un simplu raport a două lucruri exterioare unul altuia, „este marcat de o disimetrie, o «non-echivalență» fundamentală a componentelor sale: pentru a spune așa, totul este dat în latura obiectivă a semnificării, puterea sa referențială de a trimite la ceva care nu este ea, care o determină ca atare. Nu are nici un sens să vrem să ne menținem în imanență, fie ea fizică sau psihică, a expresiei: aceasta nu este guvernată de nici o altă lege decât aceea a transcendenței ...”¹². Pe această bază, semnificația se profilează ca o altă modalitate esențială a intenționalității, ca o vizare în care „uităm” actul și chiar semnificația în favoarea obiectului (a referentului). Această trăsătură fundamentală a intenționalității signitive introduce o tensiune în fenomenologia

¹⁰ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 55.

¹¹ I.LU, p. 45; trad. fr. p. 44.

¹² Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, P.U.F., col. «Epiméthée», p. 28-29. Autorul citat se sprijină aici îndeosebi pe §10 al primei *Cercetări logice*.

lui Husserl, care continuă să gândească¹³ că idealitatea semnificației rezidă exclusiv în identitatea efectuării actului, că semnificația este întotdeauna corelatul unei repetiții idealizante. Oricare ar fi direcția de cercetare pe care o promovăm, trebuie întotdeauna să subliniem *medialitatea*¹⁴ internă înscrisă în intenționalitatea signitivă care exclude orice demers externalist (și orice metafizică) și care pregătește astfel terenul propriu al fenomenologiei.

Pentru Husserl din *Cercetările logice*, semnificarea trimite la a cunoaște. Ceea ce din punct de vedere fenomenal se prezintă ca exterioritate, ca „obiectiv”, se dezvăluie din punct de vedere fenomenologic ca un raport intrinsec și, în cazul intenționalității signitive, ca o legătură internă între semnificație (în esență orientată spre un „obiect”) și o unitate de semnificație. A cunoaște un obiect, înseamnă a-l sesiza și a-l menține în identitatea sa, în caracterul său de „același”. Dacă unitatea este pierdută, „obiectul” se „dizolvă” în fluxul trăirilor, devenind un simplu și fugace trăit al conștiinței. Dar, a vorbi de unitatea obiectului este într-o câțva incorect, căci unitatea nu aparține pe drept cuvânt obiectului; ea este o unitate *ideală* și, în acest sens, o unitate a actului. Această unitate nu este factuală (contingentă), ci o unitate *de jure*, obiectul fiind eminamente obiect al cunoașterii. Semnificarea vizează un obiect, dar obiectul nu are sens decât ca obiect *de cunoscut*.

¹³ „Continuă” se referă aici în principal la lucrările sale care preced cercetările logice, fără a exclude deopotrivă o linie de continuitate cu concepția lui Bolzano.

¹⁴ Nu că sensul ar fi o regiune ontologică aparte, situată *între* noi și realitate, „între” primind aici un sens quasi-substanțial; sensul se arată (se manifestă) ca sens *al* lumii și ca fiind chiar *lumea*, ca fiind astfel *în* lume și nicăieri altundeva (Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Editions Galilee, Paris, 1993, p. 31). Ca medialitate și nimic mai mult, sensul nu se manifestă totuși ca o punere în scenă (p. 31-32). Paradoxul pe care sensul crește este că, deși este acolo pentru a arăta, el însuși nu este ceva care să fie arătat, prezentat, indicat.

Unitatea intențională nu este în mod obligatoriu unitatea intenționată – prin idealitatea sa ea se opune acesteia. Dar, pentru că raportul cu obiectul este determinant pentru modul semnificării și legat de modul cunoașterii, „conținutul” actului de semnificare nu poate și nu trebuie să fie neglijat. Acest conținut este „ceea ce psihologia înțelege prin «conținut», anume o parte reală oarecare sau un aspect al trăirii”¹⁵. Este vorba de fapt de același conținut înfățișat numai într-un alt fel, un fel care pune în evidență *caracterul intențional (i-real) al semnificării*. Astfel formulat, semnificarea distruge orice idee tributară unui oarecare „al treilea domeniu” fără să se renunțe la ideea de raport - inima înseși a semnificației - și prin aceasta la medialitatea intrinsecă pe care acesta o efectuează.

II. Chestiunea obiectului (*Gegenstandstheorie* vs fenomenologie a trăirilor cognitive)

Ceea ce l-a determinat pe Husserl să renunțe la programul tezei sale de abilitare era, cum mărturisește chiar el într-o scrisoare adresată lui Stumpf¹⁶, problema numerelor imaginare sau (în terminologia bolzaniană) problema „reprezentărilor fără obiect” – a reprezentărilor care nu dau seama de nimic real („pătrat rotund”, „Pegas”, „actualul rege al Franței” etc.). Pentru Husserl – textele sale asupra „obiectelor intenționale” și recenzia cărții lui Twardowski¹⁷ o demonstrează – cadrele descrierii psiho-

¹⁵ I.LU, §30, p.102; trad. fr. I.RL, p.111.

¹⁶ Hua XXI, den Haag, Martinus Nijhoff, 1979.

¹⁷ *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. Eine psychologische Untersuchung*. Vezi și Husserl – Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, présentation, traduction, notes, remarques et index par Jacques English, Paris, Vrin, 1993.

logice în linia lui Brentano nu mai sunt suficiente. – Aceasta este perioada genezei unui nou concept al intenționalității – cel fenomenologic al *Cercetărilor logice* –, care își propune să țină seama și de obiectivitatea semnificației ideale. Ceea ce trebuia să fie pus în lumină pe de-a întregul era distincția între vizatul și „conținutul” (psihologic) al unei reprezentări. Astfel, conceptul de număr este în esență diferit de cel al simplei coligări procurate de reflexie. În opusculul său, Twardowski distingea între existența în sensul propriu (sintagmă care trimite la „reprezentarea proprie” din *Philosophie der Arithmetik* a lui Husserl) și existența intențională - aceasta din urmă având rolul de a explica statutul reprezentărilor fără obiect. Husserl își interzice să admită două tipuri de existență; nu se mai poate susține, după el, distincția între obiecte reale și obiecte pur și simplu reprezentate. Totuși, el rămâne într-o linie quasi-brentaniană – de unde reproșurile de „psihologism” care i se fac câteodată – menținând ideea că diferența structurală a obiectelor de diferite tipuri este de căutat finalmente în „structura actelor”.

O notă de subsol la recenzia textului lui Twardowski anticipează în linii mari concepția pe care Husserl o va dezvolta în continuare: „Faptul însuși că obiectul locuiește în reprezentare nu este ceva real, ci numai ceva funcțional, care vine, prin corespondența cu alte judecăți de identitate, la o comprehensiune discursivă”¹⁸. Este cât se poate de remarcabil că încă din 1896 Husserl a ajuns la a gândi *non-realitatea* (intențională) a obiectului transcendent și a pre-donării sale pasive „naive”, deși el pune, prin intermediul comparației judecăților de identitate, problema „comprehensiunii discursive” și nu pe aceea a existenței obiectului.

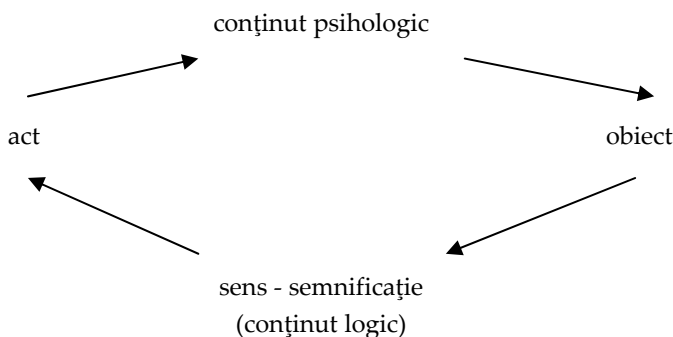
¹⁸ HT, p. 349-350.

Husserl propune să distingem în interiorul fiecărei „re-prezentări” <Repräsentation> (nou termen pe care el îl propune aici în locul „reprezentării” <Vorstellung>) între

„I. *aspectul real, psihologic* și în acesta a) actul de re-prezentare, b) conținutul re-prezentant.

II. *aspectul ideal, logic* și în acesta a) semnificația, b) obiectul”¹⁹.

În această epocă pare că Husserl încearcă să combine analiza psihologică și pe cea logică, așa cum Denis Fisette încearcă să ilustreze în schema de mai jos²⁰:



Confruntarea între fenomenologia lui Husserl și *Gegenstandstheorie* a lui Meinong ne pare revelatoare pentru maniera originală în care prima elucidează chestiunea multiplicității inerente obiectului și inconvertibilă unitate obiectivă a acestuia.

¹⁹ HT, p. 350.

²⁰ D. Fisette, *op. cit.*, p. 31. Fisette continuă arătând că „Twardowski nu recunoaște relația ilustrată în partea superioară a schemei, adică relația act – reprezentare – obiect, în timp ce Frege și Bolzano, de exemplu, nu recunosc decât relația ilustrată în partea inferioară a aceleiași scheme”. Noi vom nota că, chiar dacă la un moment dat demarcarea husserliană a putut să pară ca o suprapunere a două planuri distincte, Husserl respinge fundamentalmente orice proliferare a nivelurilor existenței. Noema, cu a sa „gramatică” a modificărilor intenționale ale „nucleului noematic”, constituie tocmai răspunsul la această problemă.

Husserl este de acord cu principiul demersului lui Meinong și el nu ar putea să facă altfel, căci Meinong s-a înscris și el în direcția extensiunii obiectivului, a formelor și a modurilor ființei. Cele două direcții sunt de acord în reproșul adresat tradiției filosofice a identificării între „ceea ce este și ceea ce este realmente” <*wirklich*>²¹. În a sa *Schiță a unei „Prefețe” la Ideen...*, Husserl se explică – ne situăm aici clar la nivelul a ceea ce noi numim „auto-comprehensiune filosofică a fenomenologiei” – cu tradiția filosofică arătând că „adoptarea temelor platoniciene și în același timp interpretarea «vederii» în care relațiile între idei ne sunt date, ca un «a vedea», ca o *conștiință donatoare originală*, a avut deja foarte devreme ca și consecință faptul că am atribuit *tuturor* genurilor de obiectivități o esență, și, prin aceasta, un câmp de cunoaștere eidetică și care ține deci – dacă vreți – de o teorie a obiectului”²².

Ceea ce îi separă pe Husserl și Meinong în privința chestiunii capitale a unei teorii a obiectului este maniera de a concepe această teorie. Urmând ideea unei forme *generale* a obiectului, demersul meinongian ajunge la o simplă „colecție” eteroclită de obiecte-lucruri, fără a găsi ceea ce Husserl numește „demarcațiile eide-tice”²³. Ceea ce Meinong poate să facă nu este decât o lungă clasificare a obiectelor. Îi lipsește deci acestei *Gegenstandstheorie* distincția fundamentală pe care Husserl o descoperise în a sa a III-a *Cercetare logică*, adică distincția între *a priori*-ul analitic-formal și cel sintetic-material, fără ca să fie vorba aici de două *clase* de obiecte, ci de o „distincție fondatoare a obiectualității înseși, despre care am putea spune că ea apare în pliul acestei diferențe”²⁴.

²¹ Ed. Husserl, *Esquisse d'une préface...*, dans *AL*, p. 384.

²² *Op. cit.*, p. 386.

²³ *Ibidem*.

²⁴ J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, P.U.F., 1997, p.173.

Husserl păstrează ideea unui „obiect în general”, a unui „X comun” ca pur suport de proprietăți analitic-formale – dar el nu se mai atașează simplei predicării, judecății ca sinteză a doi termeni; Husserl pune în relief un ansamblu de combinații formale, un sistem de variații ghidat de o legalitate *a priori*. Ceea ce încearcă el să stăpânească este disimetria și întrepătrunderea esențiale între constituire și manifestare, între ordinea formal-logică și cea materială. Finalmente, întrebarea se pune în felul următor: ce *aduce* conștiința la obiect și ce îi este propriu acestuia? Cercetările lui Meinong este îndreptat spre ceea ce el numește „Gegenstände höherer Ordnung”²⁵, deci spre forme de obiectualitate care nu mai corespund forme obiectului percepției – a obiectului transcendent luat ca bază pentru o teorie a obiectului în general.

III. Statutul noematicului

a) Noema ca și „concept” (poziția lui Føllesdal)

Unul dintre principalii stimuli ai unei dezbateri care este încă activă a fost textul, devenit apoi clasic, al lui Dagfin Føllesdal asupra „noțiunii husserliene de noemă”²⁶ – un text care a suscitat o vie controversă și care, grație radicalității și acuității sale, este mereu obiectul unui viu interes până astăzi²⁷. Føllesdal remarcă

²⁵ Alexius Meinong, *Über Gegenstände höherer Ordnung und ihr Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*, dans *GA II Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1913, p. 377-480.

²⁶ Dagfinn Føllesdal, *Husserl's Notion of Noema*, în „*Journal of Philosophy*”, 66, p. 680-687; Cităm acest text după Hubert L. Dreyfus et al. (ed.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Sciences*, Cambridge, M.I.T. Press, 1982, p. 73-80.

²⁷ Vezi în acest sens D. Fiset, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Editions de l'Eclat, 1994, mai ales p. 10 și următoarele din Introducere și capitolul al II-lea *Le noème et son sens*.

încă de la începutul studiului său că dacă obiectele vizate sunt considerate ca fiind reale, „intenționalitatea conduce la dificultăți în cazul centaurilor și al halucinațiilor” și, dacă obiectele sunt considerate ireale (puțin importă ce înțelegem prin aceasta), „ea conduce la dificultăți în cazul mai multor acte, de exemplu în actele percepției normale: pare că, potrivit acestei perspective, ceea ce vedem atunci când vedem un arbore nu este un arbore real, aflat realmente în fața noastră, ci altceva, pe care noi l-am vedea și într-o halucinație <*if we have been hallucinating*>”²⁸.

Concepția lui Føllesdal este concentrată în douăsprezece teze, pe care le vom discuta pe scurt în cele ce urmează. Prima teză este, fără îndoială, teza de bază a concepției filosofului norvegian și ea spune că „noema este o entitate intensională, o generalizare <generalization> a noțiunii de semnificație <meaning> (Sinn, Bedeutung)”²⁹. El se sprijină aici în special pe o afirmație pe care Husserl o face în *Ideen* III: „Noema nu este nimic altceva decât generalizarea ideii de sens <*Sinn*> la câmpul tuturor actelor”³⁰. A doua teză încearcă să îndepărteze o ambiguitate privind utilizarea termenului de „sens” în relație cu cel de noemă („O noemă are două componente: (1) una care este comună tuturor actelor și care au același obiect... indiferent de caracterul «tetic» al actului... și (2) una care este diferită în actele care au caractere tetice diferite”³¹), în timp ce a treia explică rolul sensului

²⁸ *Idem*, p.73-74. Am tratat această temă mai pe larg în capitolul V al tezei noastre de doctorat *Sens noématique et modifications intentionnelles dans les Ideen I de Husserl*, Université Paris XII Val-de-Marne și Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, 1998.

²⁹ *Idem*, p. 74. Termenii germani între paranteze rotunde aparțin de fiecare dată originalului.

³⁰ *Ideen* III, p.89.

³¹ *Idem*, p.75.

noematic: „Sinn noematic este acel ceva în virtutea căruia conștiința se referă la <relates to> obiect”³².

Un punct crucial al fenomenologiei husserliene și care o distinge în mod radical de filosofia brentaniană premergătoare este următorul: „Noema unui act nu este obiectul actului (de exemplu, obiectul spre care actul este dirijat)”³³, aceasta fiind a patra teză a lui Føllesdal.

Tezele de la a cincea la a șaptea încearcă să clarifice raportul (decisiv, de altfel) dintre noemă și obiect. Astfel, în prezentarea lui Føllesdal, există un singur obiect care corespunde unei noeme unice, în timp ce unui singur obiect pot să-i corespundă mai multe sensuri noematice, respectiv mai multe *noemata*. Acestea din urmă „ajută la individualizarea actelor, în care (teza 7) *fiecare act are o singură noemă și numai una*”³⁴.

Teza a opta derivă din prima și schimbă planul discuției asimilând *noemata* cu sensurile lingvistice: „*Noemata* sunt entități abstracte”³⁵. Acest enunț nu vrea decât să reformuleze ideea că arborele poate să ardă etc., în timp ce sensul acestei percepții (a arborelui), care îi aparține prin esență, nu poate să ardă, nu are elemente chimice...³⁶, de unde derivă în linie dreaptă teza numărul 9: „*noemata* nu sunt percepute de către simțurile noastre”³⁷.

Cele două teze care urmează (zece și unsprezece) răspund aceleiași chestiuni, anume „cum poate cineva să știe ceva despre

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Idem*, p.76.

³⁵ *Idem*, p.77.

³⁶ Vezi *Ideen I*, îndeosebi p. 222; tema a fost dezvoltată în capitolul IV al tezei noastre de doctorat.

³⁷ *Ibidem.*

noemata”: „*Noemata* sunt cunoscute printr-o reflexie specială, reflexia fenomenologică”, care, „...poate să fie reiterată”³⁸.

Concluzia acestei ordonări logice a teoriei husserliene a noemei și a intenționalității este că noema este un complex de determinații în virtutea cărora „conștiința se raportează la *un obiect*”³⁹ și care fac ca multiplicitatea datelor perceptive să devină „aparențe *ale unui obiect*”⁴⁰. Câteodată experiența noastră nu intră în structuri predeterminate; noi asistăm atunci la o „explozie” a noemei și la apariția unei noi noeme și a unui nou obiect. „(12) Această structură <*pattern*> a determinațiilor, împreună cu acele «*Gegebenheitsweise*», este noema”⁴¹.

După un sfert de secol de discuții, care au produs de altfel sute de titluri bibliografice, ar fi prea ușor să respingem argumentele lui Føllesdal; un cititor atent al textelor lui Husserl nu poate să-și reprime sentimentul că este aici ceva care lipsește, dar și că este ceva valabil în viziunea (mai bine: în reconstrucția) pe care Føllesdal ne-o propune. Nu am vrea să insistăm asupra selecției textelor operate de către autorul norvegian – sunt alte numeroase texte care infirmă această perspectivă; din punctul de vedere al fenomenologiei husserliene trebuie numai să remarcăm că Føllesdal conduce analizele sale în atitudinea pre-fenomenologică. De aceea, el nu menționează nici măcar din întâmplare rolul pe care reducățiile (fenomenologico-transcendentală și eidetică) le au în emergența conceptului husserlian de intenționalitate și a celui de noemă. Acestea fiind spuse, Føllesdal avea dreptate să se întrebe dacă tezele sale sunt bine suportate de textul husserlian și să remarce în concluzie că reconstrucția sa nu este decât parțială.

³⁸ *Idem*, p.78-79.

³⁹ *Idem*, p.79 (sublinierea ne aparține).

⁴⁰ *Idem*, p.80. (sublinierea ne aparține).

⁴¹ *Ibidem*.

Punctul de ruptură în raport cu concepția originală a lui Husserl se găsește deja în prima teză și el constă într-un sens nou pe care termenul de „generalizare” îl primește la Føllesdal. Așa cum arată D. Fisette discutând „teza generalizării semnificației”, sensul pe care Husserl îl dă acestui cuvânt este precizat în §127 din *Ideen I*, unde propune lărgirea sensului termenilor „bedeuten” și „Bedeutung” de la sfera lingvistică la *toate* actele (la sfera noetico-noematică), fără să țină seama dacă ele sunt sau nu combinate cu acte expresive. Felesdal – este evident – dă generalizării un sens logic, ceea ce îl determină în continuare să vorbească de noeme ca de „entități abstracte” (teza opt). Ce sens dă deci Husserl „generalizării”⁴² <Verallgemeinerung> ?

Dacă studiem cu atenție §50 din *Formale und transzedentale Logik* și §65 din *Erfahrung und Urteil*, ne dăm seama cu ușurință că atunci când vorbim de generalizarea semnificației avem de a face nu cu o clasă de proprietăți – ca și cum noema ar fi o specie în raport cu sensurile lingvistice singulare! -, ci cu o extensiune a conceptului de sens la ansamblul sferei poziționale (de unde ideea unei axiologii și a unei praxiologii formale). Astfel, distincția act-conținut al actului (în acest caz: *Satz*) este de lărgit la sfera întreagă a luărilor de poziție: a percepe, a își aduce aminte, a se aștepta la..., a evalua etc. Fiecare din aceste acte admite o reflexie asupra *cogitatum*-ului *qua cogitatum* – Føllesdal avea dreptate în această privință – și putem remarca de asemenea o „generalizare” a „reflexiei”, aceasta putând fi „o reflexie doxică, dar eventual, de asemenea, o reflexie corespunzătoare a afectivității și a efortului de a atinge un țel”⁴³. Sensul generalizării este încă mai clar în *Erfahrung und Urteil*, unde Husserl include în această extensiune

⁴² Vezi D. Fisette, *op. cit.*, p.41-42.

⁴³ *FTL*, p.183 a trad. fr..

și obiectele ireale sau având componente ireale (opere de artă, instrumente etc.)⁴⁴.

Chestiunea generalizării ar fi mai clară dacă am distinge, sprijinindu-ne pe o analiză atentă a textului și a sensului general al gândirii lui Husserl, între „Verallgemeinerung aus...” și „Verallgemeinerung von...” („generalizare a...” și „generalizare plecând de la...”). În cazul noemei este vorba de o generalizare plecând de la semnificație și în mod hotărât nu de un concept de un grad superior⁴⁵.

Concluzia se impune cu evidență. Două generalizări foarte diferite sunt aici în joc: una intensională, alta intențională, adică una operată asupra conținutului și plecând în mod exclusiv de la semnificația logică (Husserl restrânge sensul lui „Bedeutung” la aceasta), alta făcând un ocol prin noetic (fiind deci o generalizare a actelor și implicând în consecință o „esență”) pentru a ajunge la „sensul lărgit” și total – singurul capabil de a „acoperi” întreaga lume, de a corespunde, altfel spus, conceptul general al lumii.

Totuși, nu trebuie să ne lăsăm purtați de elanul critic și să uităm că noema deține și o dimensiune de idealitate, că ea poate – și, câteodată, trebuie – să fie privită ca un pur obiectiv și supusă – această posibilitate îi aparține în mod esențial – unor operații de idealizare. Obiectualitățile ideale sunt și ele noeme, corelate ale actelor, și ele fac egalmente obiectul unei viziuni a esenței. Finalmente, ceea ce trebuie să reproșăm interpretării lui Føllesdal este insuficiența analizei sale a văzului chiar dacă el declara că mobilizează fenomenologia percepției a lui Merleau-Ponty. Este

⁴⁴ EU, §65, p. 318.

⁴⁵ L. R. Rabanaque, *Passives Noema und die analytische Interpretation*, dans „Husserl Studies”, 10, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 67-68.

de remarcat că analizele în jurul acelor „Abschattungen” pot duce deopotrivă la o concluzie „idealistă”; totul depinde de ceea ce înțelegem prin „invizibil”. Este clar că Merleau-Ponty nu îl gândește ca pe o „entitate abstractă”; el încearcă să gândească relația eu – lume de o manieră diferită și evită cu grijă orice interpretare care ar putea conduce la un tip sau la un altul de idealism.

Este totuși ceva care-i apropie: refuzul comun al noematicului ca și dimensiune originală și aceasta ar trebui să ne dea de gândit și să ne provoace să regândim tipul de raport cu obiectul pe care Merleau-Ponty îl propune. Dar, cum nu studiul fenomenologiei lui Merleau-Ponty este aici în joc, noi vrem numai să notăm că raportul cu obiectul subiacent viziunii lui Føllesdal – și aceasta este valabil deopotrivă pentru orice lectură fregeană – rămâne întotdeauna un raport mai mult sau mai puțin „obiectiv”, oricare ar fi statutul ontologic al obiectului (obiect real sau ideal), astfel că putem spune, la fine, că ea nu depășește perspectiva oferită de Brentano.

b) Noema ca și „percept” (poziția lui Gurwitsch)

Dirrecția interpretativă opusă lui Føllesdal este aceea promovată de Aron Gurwitsch, care concepe noema ca un „percept” – pentru a relua (nu fără unele rezerve) sintagma foarte expresivă a lui H. Dreyfus. După acesta, „noema sau *Sinn* este obiectul vizat *ca atare*, așa cum este el vizat, obiectul sub aspectul cu care este prezentat, și, mai specific, obiectul așa cum apare el în percepție; și obiectul însuși este unitatea unor asemenea *Sinne* care fac parte din obiectul așa cum ar fi el vizat în diferite alte acte” ⁴⁶. În această perspectivă, noemele par să fie mai degrabă formațiuni apropiate de ceea ce numim „sense data”, ceea ce vine în

⁴⁶ D.W. Smith, *Husserl's Philosophy of Mind*, în *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. 4, the Hague, Martinus Nijhoff, 1981, p.249.

contradicție într-o manieră eclatantă cu afirmația lui Husserl că noema nu arde. Este într-adevăr aceasta poziția lui Gurwitsch?

Pentru a răspunde acestei întrebări trebuie să ne îndreptăm atenția spre scrierile sale majore privind „fenomenologia tematicului” și îndeosebi spre „teoria câmpului conștiinței”⁴⁷. Teza sa principală este că „fiecare câmp total al conștiinței este format din trei domenii care au fiecare un tip specific de organizare”, aceste domenii fiind: *tema*, adică acel ceva asupra căruia se concentrează la un moment dat activitatea mentală, ceea ce se găsește „în centrul atenției sale”; *câmpul tematic*, definit ca o totalitate a datelor având un raport intrinsec cu tema și formând un orizont de unde aceasta emerge; *marginea*, constituită de totalitatea datelor care, deși co-prezente, nu întrețin un raport intrinsec cu tema. Scopul său era acela de a degaja „principiile de organizare care prevalează în fiecare domeniu”⁴⁸. – De aceea el utilizează mult metodele psihologiei formei și reia anumite concepte făurite în teoriile psihologice centrate pe analiza reflexivă și intuitivă a proceselor interne ale conștiinței (ca aceea a lui William James)⁴⁹.

⁴⁷ Aron Gurwitsch, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*, Dordrecht, Kluwer et *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, 1957.

⁴⁸ A. Gurwitsch, *Théorie...*, p.12.

⁴⁹ O discuție a psihologiei fenomenologice a lui Gurwitsch deschide problema „grefelor metodologice” – pentru a relua expresia lui D. Janicaud. În această privință Gurwitsch preferă să vorbească de „o anumită convergență între orientarea generală a fenomenologiei și cea a teoriei Formei”. Mai precis, el examinează consecințele care decurg din anumite principii metodologice ale teoriei științifice constituite (abandonul „ipotezei constanței” în acest caz) și încearcă să identifice posibilitățile fenomenologice care conduc la o fondare fenomenologică a acestei teorii (Aron Gurwitsch, *Théorie...*, p.15).

Gurwitsch definește noema perceptivă ca lucrul perceput, luat exact așa care apare unui subiect prin intermediul unui act perceptiv dat⁵⁰. Găsim în noema perceptivă nu numai datele experienței sensibile directe, ci și trimiteri la aparențele *posibile* ale lucrului. Este important de notat că, potrivit lui Gurwitsch, aspectele care nu sunt în mod direct date trebuie să fie luate în considerație așa cum figurează ele în perceput și *numai* în măsura în care ele joacă efectiv un rol⁵¹. Nu este vorba, în perspectivă fenomenologică, de simple date senzoriale primind o semnificație, ci de un perceput global („sens de percepție” plus orizontul său intern de implicații posibile), care se prezintă ca o *unitate de sens*. Astfel, toate componentele perceputului „trebuie să fie considerate ca relevând cu același titlu de experiența perceptivă <...> și perceputul însuși ca un întreg *omogen* în complexitatea sa...”⁵². Cercetările lui Gurwitsch trebuie să lămurească în continuare forma în care diferitele componente ale perceputului se organizează pentru a face din acesta o formațiune semnificantă, un „sens de percepție”.

Analizele și considerațiile lui Husserl privind aprehensiunea perceptivă sunt binecunoscute; totuși posibilitatea unei interpretări idealiste – ca cea a lui Føllesdal, de exemplu – arată că ele sunt departe de a fi clare, complete și indubitabile și – ceea ce este mai grav încă - această lipsă de claritate este datorată insuficienței „fondării”⁵³ lor fenomenologice.

Gurwitsch are meritul de a prelungi și de a aprofunda aceste analize. De aceea noi le reluăm în întregime. Potrivit lui, trimi-

⁵⁰ A. Gurwitsch, *Théorie...*, p. 143-144.

⁵¹ *Idem*, p. 188 și următoarele.

⁵² *Idem*, p. 222. (sublinierea ne aparține)

⁵³ „Fondare” are aici un sens special, diferit de cel folosit de teoriile fundamentale din teoria științei și de filosofia pre-fenomenologică.

terile la fețele unui obiect spațial transcendent - Gurwitsch dă exemplul unui edificiu - care nu sunt încă sesizate nu trebuie să fie interpretate „ca o sumă de trimiteri parțiale, de exemplu o trimitere la una dintre părți, apoi o trimitere la alta, apoi o trimitere la cea din spate etc., ca și cum orizontul interior ar fi compus din elemente mai mult sau mai puțin independente unele de altele”⁵⁴. Inspirat de *Gestaltpsychologie*, el și-a dat seama că trimiterea se face la „configurația totală” (în exemplul dat: la configurația arhitecturală). El remarcă de asemenea că aceasta este mai clar „când subiectul este puțin familiar cu edificiul perceput”⁵⁵ – caz în care arhitectura de ansamblu este determinată mai mult sau mai puțin grosier în *tipul* și în *stilul* său *generale*, iar detaliile rămân vagi și indistincte. Aspectele care nu sunt date în mod actual figurează în percepția globală cu titlul de „constituenți arhitecturali ai configurației totale, în rolul pe care aceștia îi joacă și în semnificația lor funcțională în interiorul acestui ansamblu”⁵⁶.

Gurwitsch concludă că dacă o parte are în raport cu ansamblul o *semnificație funcțională*, părțile au același tip de semnificație când se raportează unele la altele. Părțile se califică reciproc și în raport cu totalitatea (puțin importă dacă ele sunt date efectiv sau numai într-un orizont interior al lucrului). Reciprocitatea calificării se extinde deci în mod indistinct la toate componentele perceputului global, fiecare dintre ele fiind caracterizată prin semnificația sa funcțională. Perceputul – noema perceptivă și nu lucrul real

⁵⁴ *Idem*, p. 222-223.

⁵⁵ *Idem*, p. 223 (sublinierea ne aparține).

⁵⁶ *Idem*, p. 223.

determinat – se arată ca un „sistem de semnificații funcționale solidare și interdependente”⁵⁷.

c) Noema: concept sau percept?

Această temă, este, după părerea noastră, nu este lipsită de importanță, în ciuda faptului că ea obligă fenomenologia să se plieze la cadre și contexte conceptuale care sunt, din punctul său de vedere, obsolete. Dimpotrivă, opoziția acestor două concepții exemplare pregătește trecerea la o sinteză privind noema completă, luată în pluri-dimensionalitatea sa.

Pentru noi, meritul lui Gurwitsch nu constă numai în descoperirea fenomenologică a noemei ca și *totalitate sensibilă*⁵⁸ (fondată în mod sensibil sau intuitiv), ci și – și aceasta este încă mai important – în tratamentul noemei *în registrul manifestării (al faptului de a apare)*. Astfel, orizontul interior se etalează nu ca un quasi-obiect, ca un ansamblu de raporturi obiective sau obiectivabile, ci ca o *structură semnifiantă generalizată* - ceea ce este în fapt noematicul -, ca ceea ce se arată, ceea ce apare – *sistem de trimiteri*, spune Gurwitsch – așa cum este el. „Organizarea formală” a noemei vrea să spună finalmente: noema, ca și condiție de posibilitate a apariției uneia dintre fețele lucrului ca față, acompaniată deci de o conștiință a unilateralității sale. Rețeaua noematică (intențională) aparține deci în mod primar și fundamental manifestării și numai în mod secundar constituirii (lucrului). Odată ce analiza este condusă în condiții de saturare (intuitivă sau nu) deplină și ușor de realizat și de împlinire previzibilă a derulării perceptive – ca în exemplele care îi servesc lui Husserl drept punct de plecare pentru analizele privind

⁵⁷ *Idem*, p.224.

⁵⁸ Termen preluat din psihologia lui W. James.

percepția –, procesele constitutive ocupă rapid primul plan și lasă în umbră procesele posibilizante ale manifestării. În exemplul edificiului: când el este cunoscut, detaliile (aspectele etc.) care se raportează reciproc de o manieră signifiantă prin intermediul unei „forme” („arhitectura ansamblului”, cum scrie Gurwitsch) par să se lege *realmente*; nu mai avem de a face cu trimiteri, ci în mod direct cu legături reale (ca acelea dintre un zid și un altul etc.). Or, analizele obiectelor (insuficient realizate, vagi, obscure, spune Husserl făcând să prevaleze interesul de cunoaștere) – *analize marginale* – pun în evidență *distanța internă* între manifestare și constituire, un fel de dislocare în interiorul obiectului (conștiinței) precum și anterioritatea manifestării ca și condiție de posibilitate.

Totuși, semnificația ca idealitate nu este de respins pur și simplu. Ea este și rămâne corelatul unui act posibil de semnificare (în sensul de „exprimare”), adică al unui act de nivel superior, fără ca ea să se identifice cu noema. Noi am spune mai degrabă că ea este o posibilitate și o dimensiune a noemei (în sensul de „noematic” pe care noi l-am propus mai sus). Unilateralitatea percepției lasă loc unui „mai mult”; nu trebuie totuși să înțelegem acest „mai mult” ca fiind adăugat din exterior, căci el este determinat în continuare ca o serie de anticipații ale altor percepții posibile. În același timp nu trebuie să uităm că acest întreg al noemei (care nu este echivalent cu întregul lucrului) conține de asemenea și în mod esențial componente vide și indeterminate⁵⁹; indeterminarea nu este o trăsătură contingentă, - cu precădere prin aceasta devine lucrul *fenomen* „lucru”.

⁵⁹ *Ideen* I, p. 286.

IV. „Sensul obiectiv”; sens și noemă

Discuția cu privire la „sensul obiectiv” începe la §99⁶⁰ al *Ideen I* într-o manieră care poate să pară înșelătoare, căci Husserl vorbește în acest loc de „un sens obiectiv” (sau „obiectual” <*gegenständlichen*>⁶¹) care ar fi apărut comparând noemele reprezentărilor de tipuri diferite (percepții, amintiri, reprezentări prin portret etc.)⁶². Dacă revenim la §90- „*Sensul noematic*” și distincția între „obiecte imanente” și „reale” - întâlnim acest alineat care merită să fie citat integral, cu atât mai mult cu cât discuția este dirijată în continuare spre problema noemei complete și a distincției immanent - real<*wirklich*>. Husserl scrie: „Ca și percepția, orice trăire intențională are «obiectul <*Objekt*> său intențional», adică sensul său obiectiv; acesta este cel care constituie elementul fundamental al intenționalității. În alți termeni, a avea un sens, sau «a viza un sens oarecare» este caracteristica fundamentală a oricărei conștiințe, care, în consecință, nu este numai o trăire, ci o trăire care are un sens, o trăire «noematică»”⁶³.

Avem de a face mai întâi cu o *generalizare* care merge de la trăirea perceptivă la orice trăire intențională, ceea ce îl aduce pe Husserl să scrie „*Objekt*” și nu „*Gegenstand*”. În continuare, discuția este purtată în termeni de ontologie, căci ea vizează în principal explicitarea conștiinței ca și conștiință intențională. Aici apare un echivoc, căci pare că în percepție obiectul realmente existent era acela care este dat. Este însă fals să credem acest

⁶⁰ Intitulat „Nucleul noematic și caracterele sale în sfera prezentărilor și a prezentificărilor”.

⁶¹ *Ideen I*, p. 208.

⁶² Vezi *infra*, subcapitolul intitulat „Structura noemei complete”.

⁶³ *Ideen I*, p. 185.

lucru, căci trăirea perceptivă, deși originară, ne pune în fața unei unități noematice și numai noema completă este aceea care, în atitudinea reducției fenomenologice, recuperează „caracterul de realitate”. Această generalizare subînțelege într-adevăr trecerea de la atitudinea naturală la cea fenomenologică. Ar fi deci eronat să gândim sensul obiectiv (care va deveni în continuare „nucleu noematic”) ca ceva realmente obiectiv. Și totuși, o anumită ambiguitate persistă, căci sensul obiectiv presupune ceva originar în momentul în care acceptăm primatul percepției, când obiectul ne este dat în carne și oase.

Acest „sens obiectiv” rămâne cumva „momentul specific al sensului”⁶⁴ – am putea spune: sensul în sensul *eminent* al termenului – reperul stabil al privirii, indicele unei unități în afara căreia orice sens se dizolvă și se împrăștie în materia sa. El rămâne deci de o importanță capitală pentru întreaga atitudine care vizează fără ocolișuri sensul – și noi vedem aici propriul atitudinii naturale –, în timp ce în atitudinea fenomenologiei acest moment specific nu formează „decât un fel de *strat nuclear* <*Kernschicht*> necesar” al noemei complete, strat pe care „sunt esențialmente fondate alte momente” care sunt astfel în drept de a fi numite „momente de sens”⁶⁵.

„Un fel de...” este o relativizare importantă; în plus, ceea ce este prezentat cel mai adesea ca nucleu este de fapt un „strat” luat în mișcarea implicită a constituirii, în care totalitatea (globalitatea) câștigă un rol preeminent. În ordinea propriei demersului fenomenologic husserlian am avut de-a face mai întâi cu un „sens de percepție” <*Wahrnehmungssinn*>⁶⁶, care este „gradul inferior”

⁶⁴ *Ideen I*, p. 185.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ideen I*, p. 182.

al noemei de percepție. Acest sens de percepție nu este altul decât *perceputul ca atare*. Fără îndoială, amintirea are un *amintit ca atare*, judecata are un *judecat ca atare*, dar numai perceputul ca atare a dobândit în mod original titlul de „sens”, căci sfera sensului în sensul propriu al termenului este mai restrânsă decât aceea a noemei. Amintitul, de exemplu, nu are sens decât în raport cu sensul percepției corespunzătoare și așa mai departe. Husserl mobilizează în acest caz proprietatea remarcabilă a trăirii perceptive de a poseda al său „perceput ca atare” într-o manieră privilegiată, ca „«acest arbore înflorit» care se află acolo în spațiu”, ceea ce face ca trimiterea intențională (percepție a unei realități) să devină ea însăși «fapt» și să aparțină sferei noematice. Astfel, sensul este configurat încă de la început ca *sens al lumii*.

Chiar acest „sens de percepție” se prezintă ca „sens obiectiv” <*gegenständlich*> și el servește în continuare ca punct de plecare pentru o serie de modificări intenționale – am putea spune într-o manieră încă mai precisă: care se *declinează* fără a-și pierde „încărcătura” „obiectivă”; din contră, el o transmite altor formațiuni derivate care pornesc de la el sau sunt edificate pe el.

Aceasta nu înseamnă că „nucleul noematic” sau „stratul nuclear” sunt simple transcrieri într-un alt limbaj. Căci, dintr-un registru pe care l-am putea numi „ontologic”, el trece în alte registre legate în mod direct de imanența în care sensul apare: acela al constituirii și acela al manifestării, întrepătrunse în mișcarea ascendentă și ghidate de această unitate duală primitivă care este sensul lumii.

Să revenim la acest „sens obiectiv” de care suntem întotdeauna tentați să ne îndepărtăm un pic prea repede și să căutăm condițiile sale de posibilitate. El aparține unei trăiri intenționale care are momente noetice și care este deci esențialmente o trăire noetică. Esența sa „este de a adăposti în sine ceva precum un

«sens», chiar un sens multiplu, și, pe baza acestor donări de sens și în legătură intimă cu ele, să realizeze alte efectuări <Leistungen>⁶⁷ care, grație acestora să devină tocmai «pline de sens»⁶⁸.

O primă condiție de posibilitate a sensului ar fi, deci, apartenența sa la o trăire; în consecință, trebuie mai întâi să îl disociem de obiectul propriu-zis (obiectul „realității”) recunoscându-l ca trăire. Dar, cum trăirea nu poate fi ea însăși luată ca un „obiect” real, perceptul trebuie să fie disociat într-un mod încă mai radical: el va fi în continuare extras din trăirea perceptivă (în „interiorul” căreia el s-a născut totuși). Și această sarcină incumbă reducției. Lucrul (sensul perceptiv) va rămâne „același” fiind totuși „în mod radical schimbat”⁶⁹.

De această dată noi ne găsim „în” percepția redusă, în trăirea fenomenologică pură. Prima sarcină a reducției este deci aceea de a efectua o separare radicală și posibilizantă a sensului ca sens al lumii. Uniunea lipsită de griji a percepției și a perceptului – coapartenență care se resoarbe în ea însăși – este ruptă în favoarea a „ceva ca un «sens»” care se autonomizează cu prețul dislocării sale și al pierderii de sine; o analiză noematică ne va arăta acest „sens” înscris pe o traiectorie teleologică, în căutarea unei noi uniuni. O „prăpastie” separă această imanență redusă (de două ori auto-izolată: prin imanența trăirii și prin reducere)⁷⁰, de orice ordine a naturii, a fizicii sau a psihologiei. Și cum „prăpastia” nu ar fi un cuvânt destul de tare, Husserl adaugă: „și chiar această imagine, pentru că ea ține de naturalism, nu este destul de puternică pentru a indica diferența”⁷¹.

⁶⁷ Ricoeur traduce: „funcțiuni”.

⁶⁸ *Ideen* I, p. 181.

⁶⁹ *Ideen* I, p. 183 - 184.

⁷⁰ Imanență care se transpune în atitudinea fenomenologică în *Eidos*.

⁷¹ *Ideen* I, p. 184.

Dar, reducția nu este numai această separație posibilizantă; ea este de asemenea o dispoziție convenabilă a privirii pentru a putea degaja un „sens”⁷². Aceasta este deja o perspectivă diferită de acțiunea brutală descrisă mai sus - este vorba aici de o perspectivă care „îmbrățișează” lucrurile în globalitatea lor, care încearcă să cu-prindă toate laturile într-o singură privire. Această mișcare inversă apare la lumină aici. Am fi gândit că „obiectul real” a dispărut odată cu izbucnirea sensului, că acesta din urmă l-ar fi resorbit și aneantizat sau că el ar fi rămas neatins, mereu la locul său. Aceste două variante se sprijină pe aceeași presuposiție: că obiectul real și obiectul trăit ar fi *două* realități care ar trebui în continuare să se înfrunte, în timp ce „*una singură* se prezintă și una singură este posibilă”⁷³. Între aceste două realități trebuia să fie făcută o alegere: una din ele este o „copie” a celeilalte. O asemenea viziune este ușor de respins, căci ea implică o regresie la infinit⁷⁴. Ceea ce învățăm însă din această discuție este că în spatele separării inițiale – pe care o putem interpreta ca o trezire -, se află o (re-)uniune fundamentală. Noi nu mai coope-răm deloc cu teza lucrului real, dar ea este acolo, parte esențială a descrierii eidetice a lucrului, și ea contribuie esențialmente la fenomenul „lucru”. Nu există deci fenomen fără o punere *neutralizată*, căci, fără neutralizare, privirea se pierde în lucru (real, în acest caz), este absorbită de acesta așa cum o gaură neagră absoarbe lumina; lucrul devine „opac” – lucru brut. Neutralizând luarea de poziție, care îl fondează totuși, lucrul apare, se fenomenalizează, intră în comunicare cu noi și cu celelalte „lucruri”, dobândește o dimensiune de *sens*, un sens care

⁷² *Ideen I*, p. 185.

⁷³ *Ideen I*, p. 186.

⁷⁴ *Ibidem*.

îl îmbrățișează în întregime și îl transportă într-o rețea infinită de trimiteri intenționale. Înțelegem mai bine acum în ce fel „sens” și „noemă” merg întotdeauna împreună, susținându-se reciproc și, mai ales, înțelegem poziția ambiguă (necesarmente ambiguă) a „sensului obiectiv”, care parvine la a împrumuta dimensiunea sa de „sens” originar obiectului luat în globalitatea sa variațională (luat ca simplu sens).

Acceptăm, odată cu Husserl, că o singură „realitate” se prezintă în fața intuiției și că una singură este posibilă. Dar, trebuie să luăm în considerare deopotrivă faptul că există o pluralitate de donări de sens, că în cadrele analizei fenomenologice constatăm o serie de vizări multiple, că, odată ce trăirea este dislocată, avem de a face cu o multiplicitate de *data* compunând statutul efectiv-noetic și cu o multiplicitate de *data* susceptibile de a fi exhibate <*aufweisbarer*> într-o intuiție în mod veritabilă pură compunând statutul noematic corelativ⁷⁵.

Pentru ca aceste din urmă *data* să fie *exhibate*, adică aduse la „sens”, ele trebuie să câștige o anumită unitate. Și pentru că această unitate este imposibilă pe latura noeselor, ea este de căutat pe latura noemei. *Eidos*-ul „sens” implică și cere unitatea. Ceea ce este împrăștiat „nu are sens” – pentru a relua o expresie curentă. Sensul este unul, chiar dacă el este diferențiat înăuntrul său. Sensul trebuie să fie o unitate globală sau, mai bine zis, înglobantă, dar, pentru ca el să fie cu adevărat, el trebuie să aibă un „sens perceptiv”, un „sens obiectiv” deci, ca centru al său, căci numai acesta este cel care posedă o autentică (originară) dimensiune de sens.

Am ajuns astfel la problema centralității „sensului obiectiv”, care, din cauza poziției sale privilegiate, se transformă într-un

⁷⁵ *Ideen* I, p. 181-182.

nucleu – nucleu noematic, sens și noemă mergând de acum cu adevărat împreună.

Nucleul noematic poate să fie tratat prin intermediul raportului său cu multiplicitățile care se desfășoară pornind de la el – raport care poate fi înfățișat în cadrele teoriei formale a părților⁷⁶ – această perspectivă însă ia sensul ca fiind deja desfășurat, ca și constituit. Această manieră de a elucida sensul, deși productivă în multiple aspecte și fondată pe anumite texte husserliene, îndeosebi pe *Cercetările logice*, rămâne totuși improprie unui demers strict fenomenologic. La Husserl, problema constituirii este de fapt aceea a lui „a constitui”; este o constituire în care constituitul *apare* el însuși și cumva (ca și) prima dată.

În acest context, în care constituire și manifestare se întrepătrund, nucleul noematic este o regiune unică al cărui sens singular este de a fi *centrul* unității constituite; esențialmente ambiguu, acest centru este deopotrivă obscur și transparent și numai plecând de la el orice transcendență, ca deschidere spre... se instalează și își găsește sensul său de a fi.

„Obscur” pentru că punct de plecare primitiv, absolut. El este acel acolo pe care privirea nu îl mai poate traversa, acel acolo asupra căruia ea trebuie să se oprească: opacitate incontestabilă. „Transparent” pentru că el este în ultimă instanță obiectul, cel care apare; seriile modificaliionale în care el este angajat nu îl fac să devină altul - el este întotdeauna același și el însuși; el nu face decât să se arate.

⁷⁶ Vezi în acest sens J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism. Noema and Object*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990, §§ 29-31.

În această teorie, insuficient analizată până acum, elementul esențial este *centralitatea*. Acest centru este el livrat (prescris) de reducție? - într-un anumit sens nu, căci reducția este „o metodă generală”, care nu produce acel sau acel rezultat. Așa cum am văzut, ea este esențialmente o schimbare de atitudine, care permite dezvăluirea unei corelații esențiale altfel ignorată; reducția, luată în sensul său restrâns de suspendare a punerii realității, eliberează întotdeauna și prin esență o multiplicitate, fără ca ea să livreze în mod necesar unitatea sau invariantul corespunzător. Reducția eidetică este aceea care are această sarcină. Cele două sunt, la Husserl, inseparabile și suntem aici într-un tot de acord cu fondatorul fenomenologiei. Noi facem însă o distincție în interiorul acestui proces, distincție care are totuși o mare valoare metodologică. Când, mai ales în *Meditațiile cartesiene*, *ego-ul* transcendental este revelat ca „reziduu al reducției”, un *rezultat anume* este aici luat în considerare - este adevărat, ca limită a reducției, ca ceea ce este în fapt ireductibil -, iar aceasta nu poate fi decât o regretabilă inconsecvență.

Cum a ajuns Husserl la ideea de *centru*, el nu ne spune. Husserl insistă mult asupra reducției, dar el rămâne taciturn în privința acestui moment post-reductiv și care joacă un rol de o așa de mare importanță: este vorba de momentul *construcției regresive*⁷⁷.

⁷⁷ A se consulta Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1996, secțiunile 2 și 4. Motivele unei asemenea omisiuni ar putea fi legate de injoncțiunea acestei reconstrucții cu exigența monismului fenomenologic.

V. Cercetare asupra centralității nucleului noematic

a) Centralitare și corelație noetico-noematică

Fenomenologia consideră trăirile din punctul de vedere „teleologic” al funcțiunii lor, care este aceea de a face posibilă o „unitate sintetică”⁷⁸. Constituirea acestor unități sintetice, adică a obiectualităților conștiinței, este tema centrală a fenomenologiei. Termenul „central” trebuie să fie luat aici *à la lettre*, căci toate celelalte analize fenomenologice nu sunt decât elemente constitutive sau infrastructuri în serviciul acestuia.

Problema centrării și a centralității sensului – este vorba aici despre sens în sensul larg al cuvântului – este tratată de Husserl din două puncte de vedere: noetic și noematic. În perspectiva noetică, emergența sensului ca unitate sintetică se dovedește finalmente imposibilă, căci acel *vis-à-vis* al conștiinței, cu toate că este cerut prin esența trăirii, nu poate decât „să se «anunțe»” ca ceea ce este concordant în diversul „materiei” și să se «legitimeze» și să se determine «în mod rațional»”⁷⁹. Noesele, în conformitate cu esența lor, animează materia, se combină în sinteze unificatoare ale diversului și instituie conștiința a ceva⁸⁰. Dar, această unitate, pe care o numim „obiectivă” nu este prin aceasta „atinsă”. Operațiile (efectuările) enumerate mai sus sunt indispensabile, dar ele nu pot să dea seama de această unitate și de ce este ea, căci ea este deja mai mult decât o simplă unitate. Cu toate acestea, Husserl sugerează că planul noetic este acela care asigură (produce) centralitatea – primă condiție de sens, căci amestecul

⁷⁸ *Ideen I*, p. 176.

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibidem.*

nu ar putea niciodată să cuprindă (să aibă) un „sens”⁸¹. Dintr-o dată, luarea în considerație a unității (obiective) plasează pluralitățile conștiinței <*Bewußtseinsmannigfaltigkeiten*> într-o poziție de secundaritate, deși ele aparțin *esenței* trăirilor însele; ele trec în modul lui „a fi gata”⁸².

Lucrurile se prezintă cu totul altfel imediat ce perspectiva este inversată, iar punctul de vedere noematic predomină. De această dată nu mai suntem tentați să elucidăm „modul în care identitatea obiectului prezumat poate să aparțină configurațiilor conștiinței de structuri foarte diferite”⁸³; ceea ce apărea mai înainte ca efectuări noetice este acum înfățișat ca și caractere ale elementului identic cu el însuși - caractere pe care le găsim „îndreptându-ne privirea asupra corelatului noematic și nu asupra trăirii și asupra compoziției sale efective <*reellen*>”⁸⁴. Și Husserl este în continuare încă mai ferm: „ceea ce se exprimă astfel nu sunt „moduri ale conștiinței”, în sensul de momente noetice, ci *moduri sub care obiectul conștiinței el însuși și ca atare se dă*”⁸⁵.

Analiza noematică recunoaște în sfârșit ceea ce analiza noetică prescria numai. Obiectul nu mai este o simplă unitate anunțată, un element identic de găsit; avem de-a face cu un obiect veritabil, dat câteodată în mod original, câteodată în alt mod - prin reamintire, conștiință de portret etc. De această dată obiectul este acela care se autonomizează și se pune în prim-plan în așa fel încât efectuările noetice pe de o parte, momentele hyletice pe de alta, cad într-o zonă de umbră. Acest obiect devine astfel obiect intențional propriu-zis intrând într-o rețea de contiguitate

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ideen I*, p. 177.

⁸⁴ *Ideen I*, p. 209.

⁸⁵ *Ibidem*.

intențională. Centrul său obscur și rezistent devine un „element «ideel» <ideellen>”, caracterele sale de act devin ele însele „ideele” pierzând caracterul lor de *act* și momentele sale hyletice devin, la rândul lor, momente „ideele”. Această transmutație/transfigurare „produce” sensul⁸⁶. Astfel, ceea ce Husserl numea „paralelism al noesei și al noemei”⁸⁷ se revelă a fi mai degrabă o *alternanță noetico-noematică*.

Centralitatea, înveșmântată în forma unității și a identității, joacă – putem să remarcăm aceasta imediat – un rol de o extremă importanță, pe care noi nu l-am elucidat încă până la capăt. Ne rămâne de lămurit locul corpului propriu (în sensul de „Leib”) ca și „aici central” în constituirea sensului⁸⁸.

b) Centralitate și corp propriu

Vom examina în continuare rolul centralității în constituirea lucrului sensibil ca atare. Deoarece ne situăm în contextul constituirii, centrul pe care unitatea sintetică în general se sprijină este încă de dobândit. Miza constituirii este explicitarea survenirii „aceluiasi” (identicului) prin intermediul unei multiplicități date, căci „esența fiecărui lucru (acela pe care noi îl sesizăm în esența experienței, deci într-o experiență idealmente posibilă) comportă posibilitatea ideală a schimbării sale...”⁸⁹. Ceea ce este de explicat este nu numai că noi avem o unitate în sânul schimbărilor proprietăților și în proprietatea singulară ea însăși care se schimbă,

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ideen* I, p. 208.

⁸⁸ În atitudinea fenomenologică opoziția corp propriu – corp exterior nu mai are sens. Prin fenomenalizarea lumii obiective se ajunge la un câmpul fenomenologic, care nu este în fapt altceva decât câmpul senzațiilor care îmi aparțin mie ca și corp propriu (câmp estesiologic) (Vezi îndeosebi *Ding und Raum*).

⁸⁹ *Ideen* II, p. 46-47.

dar avem, de asemenea, o unitate prin intermediul seriilor diferite de schimbări – există întotdeauna „o nouă unitate”⁹⁰ care survine. Dar, simpla unitate abstractă a unei serii de schimbări nu este de distins de o fantomă. Pentru ca ea să fie un lucru (un corp <Körper>), ea trebuie să fie, într-o *aprehensiune*, ținută împreună cu circumstanțele de care ea depinde în mod esențial⁹¹. Trebuie, deci, ca această unitate să traverseze totalitatea schimbărilor, trebuie să fie o unitate de raporturi între serii diferite de schimbări. Structura constitutivă a *schemei sensibile*, care rămâne unitară în mijlocul unor multiple saturări și serii de saturări (vizuale, tactile etc.), se prelungește într-o structură constitutivă a lucrului sensibil care rămâne, la rândul-i, unitar în mijlocul unei serii concordante de schimbări legate de circumstanțele înconjurătoare.

Husserl pare să conducă analizele sale pe latura noematică, ceea ce îl face să vorbească de „o remarcabilă stratificare”⁹², ca și cum seriile de saturări și de schimbări s-ar suprapune și s-ar fonda într-o unitate *a posteriori*. Dar, o asemenea analiză ascunde o dimensiune noetică în fapt predominantă, căci aprehensiunea și nu donația este aceea care constituie lucrul sensibil, intuitiv. Nu diferitele *strata* sunt cele care constituie lucrul sensibil – posibilitatea însăși a diferitelor „straturi”, părți etc. este înscrisă dintru început ca posibilitate în lucrul sensibil-intuitiv⁹³. Analizele constitutive ne apar mai degrabă ca analize noetice mascate de analize fenomenale și obiective. Aprehensiunea, produsă în mediul unei co-aprehensiuni a împrejurărilor (condițiilor) este cheia de boltă a edificiului constituirii.

⁹⁰ *Ideen* II, p. 47.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ideen* II, p. 52.

⁹³ *Ideen* II, p. 50.

De altfel, în analizele sale, Husserl *presupune* ca dat „un *singur și același corp* a cărui formă este una și a cărui întindere este una”⁹⁴; iată motivul pentru care el se limitează la un tip determinat de lucruri materiale: cel al *corpului solid*, care devine un corp perceput în mod original și în raport cu care corpul fluid este accesibil numai prin raporturi mediate ale experienței, iar corpul solid transparent pare să fie „o aberație în raport cu cazul normal al constituirii originale”⁹⁵.

Ceea ce explică o asemenea viziune, care nu poate să fie acceptată fără să fie cel puțin problematizată, se găsește mult în amonte în raport cu analizele constituirii lucrului, mai precis în ontologia formală. Orice analiză a formelor constituirii este condusă, cu ajutorul retro-indicațiilor <*Rückdeutungen*>, în mod *regresiv* spre arhi-obiecte <*Urgegenstände*>, adică obiecte care *nu mai trimit* la obiecte pre-date⁹⁶. Aceste obiecte par să fie identificate cu *obiectele sensibile*⁹⁷ dacă nu ar fi de fapt ordonate „sub categoria logică de *individ pur și simplu* (de obiecte «absolute»)”⁹⁸. Arhi-obiectualitatea este *individul*, căci „de la el toate variabilele logice primesc determinația lor de sens”⁹⁹.

Unitatea lucrului se dovedește astfel o *unitate noetică*¹⁰⁰ și centralitatea lucrului constituit este adusă în mod necesar la centralitatea lucrului constituent. Lucrul este *centrat*, căci el este o unitate și, în plus, o unitate de sens (nu există sens fără centrare a totalității), dar, în același timp, veritabilul său centru este în altă parte.

⁹⁴ *Ideen* II, p. 38.

⁹⁵ *Ideen* II, p. 53.

⁹⁶ *Ideen* II, §8.

⁹⁷ *Ideen* II, p. 17.

⁹⁸ *Ideen* II, p. 34.

⁹⁹ *Ideen* II, p. 34.

¹⁰⁰ Aceasta conduce la o problemă majoră, căci am avea astfel o unitate reală, ceea ce este din principiu exclus.

Husserl scrie mai departe¹⁰¹ că „subiectul rămâne cumva în uitarea de sine...”¹⁰². Într-o manieră generală, calitatea de lucru, ca și *aisthetha*, depinde de subiect, mai precis „de corpul meu și de «sensibilitatea mea normală»”. În derularea experienței (ca și ostensiune perceptivă) „corpul propriu este în cauză ca și organ al simțurilor, totalitate a organelor de simț și sursă a spontaneității derulărilor actelor de senzație”, ceea ce face că „orice real ca lucru al lumii înconjurătoare a *ego*-ului are raportul său cu corpul propriu”¹⁰³. Fiind centru al lumii înconjurătoare (adică, *ego* transcendentă) corpul propriu devine „suportul punctelor zero ale orientării, ale unui «aici» și «acum» ...”¹⁰⁴. Pentru ca un lucru să poată apare, el trebuie să aibă un raport de orientare față de corpul propriu.

Prima proprietate a corpului propriu ca și lucru material este de a fi centru de orientare, de a fi „acel «aici» central ultim”¹⁰⁵ în raport cu care lucrurile apar. El este astfel prima condiție a manifestării/apariției lucrurilor, căci, grație facultății sale de liberă mobilitate, „subiectul poate din acel moment să declanșeze sistemul aparițiilor sale”¹⁰⁶. Centralitatea egoică este aceea în raport cu care aparițiile de forma lucrului conservă sistemul lor fix în ce privește forma ordinii, orientării în jurul centrului. Ca și subiect, corpul propriu este întotdeauna în centru, chiar dacă, ca loc obiectiv, locul *ego*-ului se schimbă în mod continuu. Mobilitatea „fizică” și centralitatea sa în raport cu seria aparițiilor îi conferă corpului propriu o poziție privilegiată.

¹⁰¹ §18, în care sunt discutați factorii condiționați în mod subiectiv ai constituirii lucrului.

¹⁰² *Ideen* II, p. 55.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ideen* II, p. 56.

¹⁰⁵ *Ideen* II, p. 158.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

Este de remarcat că această centralitate este departe de a fi una fixă. Avem, urmându-l pe Husserl, de remarcat rolul extrem de important al mobilității, care este interpretabilă ca un fel de decentralizare. Corpul propriu este un centru al aparițiilor, cu condiția ca locul său în spațiu să se schimbe. Imediat ce corpul propriu este văzut ca un lucru, el nu mai este centru al aparițiilor, căci un lucru nu are posibilitatea de *a se îndepărta de el însuși*. Ca și lucrul material, corpul propriu are un centru; ca și centru fenomenologic, el nu are unul. Există deci o *incongruență a celor două centralități*. A-l privi ca un pur centru fenomenologic este deopotrivă necesar și imposibil. Corpul propriu este un centru care se opune lui însuși – Husserl spune că el este un lucru a cărui constituire este „uimitor de imperfectă”¹⁰⁷ – și aceasta este o proprietate „foarte specială”¹⁰⁸.

c) Centralitate și fondare corelațională

Termenii de „nucleu” sau „strat nuclear” trimit la o funcțiune de fondare; nucleul este întotdeauna punctul de referință stabil, pornind de la care alte dezvoltări se înlănțuie.

De ce fel de fondare este vorba în fenomenologie, așa cum este ea formulată în *Ideen*? Termenul de „fondare” <*Fundierung*> este reperabil pentru prima dată în cea de-a treia *Cercetare logică*, unde el caracterizează relațiile între părți sau între părți și totalități. Dacă o parte nu poate să subziste fără suplimentul oferit de o alta, atunci spunem că prima parte are nevoie de fondarea celei de-a doua. Dar, relația de fondare poate să fie și reciprocă, și anume atunci când una nu poate să subziste fără cealaltă și invers (o culoare, de exemplu, nu poate să subziste fără o suprafață)¹⁰⁹. Această

¹⁰⁷ *Ideen* II, p. 159; sublinierea ne aparține.

¹⁰⁸ *Ideen* II, §41 b, în titlu.

¹⁰⁹ *LU* II/1, §16

dependență reciprocă nu este o limită subiectivă a capacității noastre de reprezentare, ci un „caracter obiectiv” sau „ideal”¹¹⁰. În opera lui Husserl relația reciprocă este aceea care prevalează; în *Cercetări logice* relația unilaterală de fondare nu este tratată deloc, iar în *Ideen*, în ciuda a ceea ce am putea gândi având în vedere locul privilegiat pe care imanența absolută a conștiinței pare a-l avea, reciprocitatea rămâne fundamentală¹¹¹. A spune că avem de-a face în aceasta din urmă cu o fondare unilaterală, adică în sensul tare al termenului, înseamnă să nu înțelegem sensul profund al reducției¹¹² ca reducere *ontologică*, ca reconducere¹¹³ la structurile fundamentale (corelaționale) ale lui „a fi în lume”.

În ce fel schimbă recursul la evidență viziunea *relațională* asupra fondării? – În „fenomenologia rațiunii”¹¹⁴ – care este în primul rând o fenomenologie a cunoașterii –, Husserl leagă fondarea de *legitimare* <Ausweisung> și de „a vedea” <Sehen>. Trebuie să fie, deci, „o corelație <...> între «ființa veritabilă» sau «efectivă» și «ființa legitimabilă în mod rațional»; și această corelație trebuie să fie valabilă pentru toate modalitățile doxice ale ființei sau ale poziției”¹¹⁵. Această corelație este, fără îndoială, o corelație eidetică. Este clar deci că, avansând tema evidenței¹¹⁶ (originare), Husserl

¹¹⁰ LU II/1, p. 238. Vezi și Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition...*, p. 161.

¹¹¹ Anthony J. Steinbock, *op. cit.*, p. 9.

¹¹² A se raporta *Ideen* I, Secțiunea a II-a și la cap. II al lucrării de față.

¹¹³ A se compara cu M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, trad. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 39 și următoarele.

¹¹⁴ *Ideen* I, Secțiunea a IV-a „Rațiune și realitate”.

¹¹⁵ *Ideen* I, p. 282.

¹¹⁶ Pentru o discuție cu privire la concepția husserliană asupra evidenței vezi George Heffernan, *Miscellaneous Lucubrations on Husserl's Answer to the Question „was Evidenz sei”: A Contribution to the Phenomenology of Evidence on the Occasion of the Publication of Husserliana Volume XXX*, în „Husserl Studies”, vol. 15, nr. 1, 1998.

nu vrea să transgreseze cadrul corelațional – dimpotrivă, numai în interiorul acestuia evidența își găsește poziția sa structurală. De altfel, întreaga discuție pe care o găsim în §136 al *Ideen I*, care tratează evidența originară ca fundament original de validitate, este condusă în cadrele „paralelismului” noetico-noematic¹¹⁷.

Mai mult încă, evidența înseși se sprijină de fapt pe un raport, căci, ca și viziune intelectuală <*Einsicht*>, ea este „unitatea care formează o poziție rațională cu ceea ce o motivează prin esență...”¹¹⁸, adică cu ceea ce este dat în mod „originar”¹¹⁹. Astfel, evidența originară care realizează fondarea actelor doxice (fondare epistemologică) și intuiția ca și bază a oricărei formări de sens nu contrazice caracterul (co-)relațional al structurilor fenomenologice fundamentale. Pentru Husserl, apodicticitatea se atașează *semnului*, în timp ce evidența (adevărul) trebuie să aparțină vizatului însuși, „obiectualității categoriale intenționate”. Nu trebuie deci să confundăm la Husserl trăirea pură a evidenței cu sentimentul mundan corespunzător. Primul lasă să se creeze în fapt o *distanță față de sine* care este condiția pentru care noi putem avea un raport liber deschis (critic sau „în zig-zag”¹²⁰) cu lucrul (ca lucru în lume). Astfel, critica aparține prin esență demersului vizând evidența¹²¹ și acest fapt este fondat tocmai pe forma

¹¹⁷ Este totuși remarcabil faptul că analizele sunt *noematice*.

¹¹⁸ *Ideen I*, p. 461 - 462.

¹¹⁹ Pentru o discuție amănunțită în legătură cu acest subiect, trimitem la Fernando Gil, *Traité de l'évidence*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1993.

¹²⁰ *LFT*, §80.

¹²¹ Vezi F. Gil, *op. cit.*, p. 8-10. „...la démarche critique <...> semble écarter explicitement la satisfaction du domaine de l'évidence. <...> Husserl récuse toute empathie de l'évidence. Les «soi-disant sentiments d'évidence» ou le «sentiment d'une nécessité rigoureuse» ne sont en aucun cas à même de «garantir une vérité objective sans laquelle il n'y aurait <...> pour nous aucune vérité». Husserl a arătat cu claritate în §21 al *Ideen I* că aceste sentimente sunt „create sub impactul teoriilor” (sublinierea îi aparține).

raportului intrinsec care aparține constituirii obiectului intenționat. Faptul că evidența implică o donare în persoană, o „posesie”¹²² – fie ea *originară*¹²³, nu vrea în nici un fel să spună că ea ar fi o posesie efectivă – este vorba aici de o posesie în sensul fenomenologic al termenului, de o luare de distanță traversând această „prăpastie” *interioară a i-realului*.

d) Centrare – decentrare

Caracterul dual al evidenței trimite din nou la problema de-centrării centrului. Simțim că vizarea care pune acest centru este cumva o vizare a absolutului, deși structura relațională inegală interzice accesul la acesta. De aceea, Husserl pare să împingă acest absolut spre nivelul hyletic, ca loc al unei unități originare a ei înșiși și a opusului său¹²⁴. Manuscrisele din anii '30 asupra temporalității par să confirme această interpretare. Fenomenologia ar cere deci o coborâre regresivă spre manifestarea înseși, dar, dacă noi am accepta aceasta, nu ar mai fi, la drept vorbind, nici un mijloc de a atinge o absolutitate oarecare și tot ce am putea face ar fi să ne apropiem de acest absolut (*prescris*), să rămânem în proximitatea sa, în intimitatea sa. Din cauza relației/tensiunii dintre „a apare” și „ceea ce apare”, suntem imediat împinși spre aparență, spre constituitul care apare în forma exteriorității¹²⁵.

Viziunea propusă de Gérard Granel este, fără nici o îndoială, seducătoare și anumite părți ale textelor sale merită de a fi citate *in extenso*, dar, în același timp, nu trebuie să uităm că, cel puțin în *Ideen*, Husserl se ține în mod riguros la nivelul constituitului și

¹²² F. Gil, *op. cit.*, p. 10.

¹²³ *LFT*, §44, pp. 269-270.

¹²⁴ Gérard Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968., p. 31.

¹²⁵ *Idem*, pp. 46 - 47.

rămâne extrem de prudent cu privire la chestiuni precum cele pe care autorul citat le ridică.

„Nu este aici locul – scrie Husserl - să decidem dacă, în fluxul trăirii, aceste trăiri sensibile sunt peste tot și în mod necesar purtătoare de o oarecare «aprehensiune care le animă» <...>, altfel spus, dacă ele sunt mereu implicate în *funcțiuni intenționale*. Pe de altă parte, noi lăsăm deopotrivă în suspans, pentru început, chestiunea de a ști dacă aceste caractere care instituie în mod esențial intenționalitatea pot să aibă o plenitudine concretă fără fundamente senzuale”¹²⁶. Husserl se menține de o manieră programatică „în interiorul planului temporalității constituite, care trebuie conservată în mod constant”¹²⁷. Această prudență – suntem convingși – nu este o chestiune de conjunctură; ea nu are nici nimic subiectiv. Este în fapt vorba de o exigență a esenței (duale) a structurii intenționale. Este adevărat, de asemenea, că sistemul intențional (ca și sistem de trimiteri) se sprijină pe ideea unui fundament original al validității la care celelalte momente intenționale trimit, pe exigența plenitudinii și a umplerii perfecte și că o structură constitutivă „normală” sau „eminentă” servește aici mereu drept ghid. Aceasta face – în mod evident - ca o anumită ambiguitate să persiste și ca iluzia „metafizică” a absolutului să nu fie niciodată în mod ferm și definitiv îndepărtată.

¹²⁶ *Ideen I*, p. 172.

¹²⁷ *Ibidem*.

VI. Structura noemei complete

Revenim acum la analiza „arborelui înflorit”¹²⁸ și la principalele sale rezultate: *perceputul ca atare* și *sensul percepției*. Husserl examinează în continuare consecințele extensiunilor posibile la alte sfere ale intenționalității¹²⁹. Să luăm cazul unor trăiri precum amintirea, așteptarea, imaginarea etc. În fiecare dintre ele „locuiește” un sens noematic. Să presupunem în continuare că există un unic fond nuclear (un nucleu comun) și că el este descris cu ajutorul aceluiași expresii¹³⁰: arbore înflorit având frunzele de aceea sau aceea culoare ș.a.m.d. Chiar în acest caz, noi observăm că sensul noematic prezintă caractere diferite, căci poate să fie vorba de o percepție, de o amintire, de o așteptare, de un arbore dat în imaginație etc. Noi descoperim aceste caractere distinctive pe sensul percepției, pe sensul imaginației etc. și ele aparțin sensului respectiv *în mod necesar și în corelație cu speciile corespunzătoare ale trăirilor noetice*¹³¹. Această analiză a fost efectuată – ne aducem aminte – în atitudinea fenomenologică a suspendării tezei naturale a existenței. Husserl ne propune în continuare să „lăsăm deoparte” parantezele atașate tezelor¹³². Obținem atunci „diferite

¹²⁸ *Ideen I*, p.186 și următoarele. Reluăm aici un exemplu discutat în această lucrare în Introducere (secțiunea a III-a) și în capitolele IV (secțiunea I) și V (secțiunea a IV-a).

¹²⁹ *Ideen I*, §91.

¹³⁰ Husserl califică aceste expresii ca fiind expresii „obiective absolut identice, dat fiind că ar putea exista o identitate în trăirile paralele de specii diferite” (*Ideen I*, p.189).

¹³¹ *Ideen I*, p. 188.

¹³² Iată o idee care merită semnalată, chiar dacă nu este aici locul pentru ca ea să fie analizată în amănunt. Înseamnă deci că orice demers de reducție fenomenologică („punere între paranteze” sau, mai corect, împarantizare, punere a parantezelor) trebuie dublat, în viziunea lui Husserl, de un fel de contra-reducție („lasare deoparte a parantezelor”).

concepte ale obiectualităților nemodificate, printre care se distinge „obiectul pur și simplu” <*Gegenstand schlechthin*>, „nucleul identic, așadar, care câteodată este perceput, câteodată este prezentificat în mod direct, câteodată figurat în portret sau în tablou ș.a.m.d., care nu fac decât să indice *un* concept central,”¹³³. Ocolul cât se poate de surprinzător „prin obiectiv”, prin lumea naturală, nu este, în opinia noastră, nici consecința zig-zag-ului propriu metodei fenomenologice, căci el transgresează cadrele corelației noetico-noematice, nici o simplă inconsecvență din partea lui Husserl. El este prooba eclatantă – deși ea a trecut până astăzi neobservată – a imposibilității de a obține în analizele pur intrinseci *conceptul* central, adică o pură și stabilă centralitate ca fundament al constituirii și al apariției „lucrului”. Teza lumii este de nedepășit, lumea naturală este incontestabilă și, așa cum Johannes Daubert¹³⁴ resimțise, realitatea nu este un caracter intențional oarecare. Analizele fenomenologice nu sunt prin aceasta anulate – ele sunt aduse până la ultima lor consecință și, am spune noi, până la propria lor limită¹³⁵: lumea „pur și simplu”.

Paragraful 99 aduce precizări suplimentare privind modificările intenționale, cu alte cuvinte: privind caracterele care disting noemele diferite. Potrivit lui Husserl, diferențele „se referă la *modul de donare* <*Gegebenheitsweise*>¹³⁶” (la modul de acces la conștiință). Elementul identic poate să accedez fie în mod „originar” <*originär*>, fie „prin amintire”, fie „prin imagine”

¹³³ *Ideen I*, p. 189 (Husserl subliniază).

¹³⁴ Vezi *supra*, cap. III, anexa „Critica realistă a noemei (J. Daubert)”.

¹³⁵ Cealaltă limită fiind, în opinia noastră, forma generală alumii. – Vez *supra*, cap. al II-lea.

¹³⁶ *Ideen I*, p. 209. Expresia „moduri de donare” nu vrea să spună „moduri de donare ale conștiinței”, ci „moduri de donare ale obiectului” sau, în termeni strict husserlieni: „moduri în care obiectul conștiinței el însuși și ca atare se dă” (p.209)(sublinierea ne aparține).

<bildmässig> și ceea ce desemnăm astfel sunt numite caractere *noematice*, caractere care se atașează nu trăirii efective și încă mai puțin obiectului real, ci noemei respective (în exemplul nostru noemei arborelui).

a) Prima grupă de modificări intenționale (modurile donării)

Seria de modificări ale datului original perceptiv, prezumat central și identic, nu este omogenă. Există mai întâi *modificări reproductive*, începând cu simpla prezentificare, care se dă, potrivit esenței sale, ca modificare a unui altceva (decât cel ce se dă nemijlocit)¹³⁷ <Modifikation eines anderen>, adică modificare a lucrului care „fusesse” sau „va fi” perceput în mod actual (în cazul amintirii și, respectiv, al așteptării).

Prezentul „corporal” al percepției devine astfel, fără prea multe ocolișuri, elementul „original”¹³⁸ și teza primatului percepției, care ar fi trebuit să fie calea de acces fenomenologică la lume, se dovedește a fi un simplu moment structural.

Pe lângă prezentificările care urmează axa temporalizării, prezentate mai sus, există încă și altele. Modificarea în *imaginație* <verbildlichende>¹³⁹, de exemplu, prezentifică un lucru „în” portret, într-un tablou. Această modificare presupune prima serie modificățională și comportă „complexificări” <Komplexionen> datorate faptului că același obiect – un tablou pe perete, de exemplu – poate să fie luat fie ca un lucru pur și simplu perceput, fie ca portret al unui lucru care este pictat, fie ca lucrul pictat în acest tablou. Această distincție revelă, pe de o parte, prioritatea laturii noematice, căci, din punct de vedere noetic, „conținutul” este identic, precum și caracterul *înglobant* al noemei – în curs de a

¹³⁷ *Ideen I*, p. 209.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Am mai putea spune: „portretizarea”.

deveni noemă completă – care, într-o manieră aproape uimitoare, „leagă” diferite obiecte ale reprezentării prin intermediul unor *trimiteri* de la unul la celălalt¹⁴⁰.

Cuplul semn-semnificat se suprapune unui alt tip de modificare din aceeași familie cu primele: „reprezentările *signitive*” <*Zeichenvorstellungen*>.

b) A doua grupa de modificări intenționale
(*caracterele noematice*)

O cercetare analitico-descriptivă exhaustivă va pune în evidență deopotrivă alte serii de modificări, care corespund unor tipuri diferite de caractere noematice. Un grup distinct este format de *caracterul de ființă* <*Seinscharaktere*> și de caracterele noetice corespunzătoare: caractere „doxice” sau „de credință” <*doxische oder Glaubenscharaktere*>¹⁴¹. Caracterelor noetice le corespund în reprezentările intuitive credința perceptivă <*Wahrnehmungsglaube*> inclusă realmente în percepția normală corespunzătoare ca și „cepție” <*Gewahrung*>¹⁴². Mai precis, credința perceptivă este o *certitudine perceptivă* <*Wahrnehmungsgewissheit*>. Pe scurt, certitudinii perceptive îi corespunde, pe latura noetică,

¹⁴⁰ *Ideen* I, p. 210.

¹⁴¹ *Ideen* I, p. 214 și următoarele.

¹⁴² Am ținut aici să evităm cu orice preț sugestia foarte la îndemână oferită de traducerea franțuzești a acestui „Gewahrung” ca „percée”, „străpungere” – un termen care ne oferă numai iluzia facilă a rezolvării unei probleme în timp ce el este încărcat de o seamă de prejudecăți metafizice (aceea a acțiunii și, desigur, aceea a transcendenței ca pură obiectivitate). Termenul german utilizat de Husserl trimite mai degrabă la o cuprindere dintr-o privire (ca în „erblicken”), la acel prim moment al contactului cu lucrul perceput. Intră aici în joc și o asociere cu termeni precum „Gewähr” (siguranță, garanție), „Gewahrsam” (loc sigur, adăpost) (vezi Störig – *Das grosse Wörterbuch der deutschen Sprache*, Stuttgart, Parkland, 1990, p. 427-428).

caracterul de a fi „real” <*wirklich*> și această schemă binară se prelungește la amintiri, așteptări, reproduceri prezentifiante prin imagine (cu condiția ca ele să fie toate „sigure”, „certe”). Husserl numește aceste acte „tactice”, căci ele „pun” ființa, fără ca această „punere” a ființei să fie necesarmente o „luare” de poziție¹⁴³.

Caracterul de ființă poate să fie modificat la rândul său. Astfel, „modul credinței «certe»”¹⁴⁴ poate să se transforme în cel al simplei presupuneri <*Anmutung*> sau al coniecturii <*Vermutung*> sau al interogării <*Frage*> sau al îndoielii. În mod paralel, ceea ce apare <*das Erscheinende*> adoptă modalitățile ființei „posibilului”, „verosimilului”, „problematicului”, „îndoielnicului”¹⁴⁵.

În continuare, Husserl ia în considerare ceea ce el numește „propoziție” completă¹⁴⁶, adică unitatea formată de nucleul sensului și de caracterul de ființă, ceea ce dă încă o serie de modificări intenționale – este adevărat - secundare în raport cu modalitățile credinței și ale ființei. Ne referim aici la *asentiment* și la *refuz* (afirmație și negație)¹⁴⁷. Negația se caracterizează, potrivit esenței sale, prin acest „bifare” a „punerii” <*Position*> (în nici un caz al afirmării, care se găsește la același nivel cu aceasta). În mod analogic, „posibilul”, „verosimilul”, etc devin („im-posibil”, „ne-verosimil” ș.a.m.d.). Cu acest ultim tip de modificare noema totală se suprapune „propoziției totale” luată în plenitudinea sa concretă noematică¹⁴⁸.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Termenul „certă” nu trebuie confundat cu ceea ce termeni ca cei de „afirmație” sau „negație” înseamnă, căci afirmația și negația aparțin unei alte serii, supra-adăugate, de modificări intenționale. Vezi în acest sens §106 al *Ideen I*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Vezi *Ideen I*, p. 265 și următoarele.

¹⁴⁷ *Ideen I*, p. 218.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

c) Modificări intenționale reiterate și neutralizante

Orice obiect al ființei <Seinsobjekt> poate să fie afirmat sau negat, fiecare *afirmatum* și fiecare *negatum* pot să fie, la rândul, lor modificate ș.a.m.d. – Se formează astfel un lanț, (cel puțin) *idealiter* infinit de modificări redublate: „ne-nefiind” ș.a.m.d. pe orizonatală (ființă reală, posibilă...) și pe verticală (ne-ne-fiind...). Mergând încă mai departe, Husserl remarcă faptul că „aceasta este valabil pentru toate modificările de ființă despre care am vorbit mai sus”¹⁴⁹. Aceste reiterări nu sunt pur și simplu verbale; Husserl dă exemplul teoriei probabilităților, în care probabilitățile sunt constatate, negate, puse la îndoială etc.¹⁵⁰.

În acest moment când obiectualitățile proliferază, chestiunea statutului lor ontologic și fenomenologic se pune cu tărie. Trebuie remarcat în această privință că, pe de o parte, proliferarea nu este totuși haotică și că avem de a face cu o structură generativă foarte precisă, iar, pe de altă parte, remarcăm că toate aceste obiectualități se dezvoltă în interiorul noemei complete – ele sunt, pentru a spune altfel, *obiectualități dependente*¹⁵¹. Această dependență este înscrisă în esența modificării, căci modificarea este întotdeauna „modificare a...” în ceva *nemodificabil*; termenul de modificare acoperă, de fapt, pe cel de *geneză fenomenologică sau transcendențială*, care nu are nimic empiric¹⁵².

Printre toate modificările posibile pe care noema pare să la accepte cu generozitate, este una care ocupă o poziție particulară.

¹⁴⁹ *Ideen I*, p. 219-220.

¹⁵⁰ *Ideen I*, p. 221.

¹⁵¹ În acest punct Husserl se separă în mod hotărât de Meinong. Vezi A. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1915.

¹⁵² *Ideen I*, p. 215 și 219.

Husserl o numește *modificare de neutralitate*¹⁵³ și ea se distinge prin aceea că nu este reiterabilă. Nereitabilitatea este, pe drept cuvânt, o proprietate cu totul remarcabilă și stranie, căci ansamblul întreg al modificărilor, și astfel, cel puțin aparent, noema completă pare să depindă de reiterabilitate. Dacă modificările de neutralitate contrazic această structură eidetică generativă, ele pun în cauză structura întreagă a noemei complete.

Un examen mai precis al punctului de plecare al modificărilor – temporalitatea – și al termenului său final – neutralitatea – este necesar nu numai pentru a da o descripție fidelă și completă a teoriei husserliene a noemei, dar mai ales pentru a pune în relief noema completă ca *totalitatea structurată* și ca „formă” a lumii.

d) Articulațiile noemei complete

Noema completă s-a construit pe fondul semnificației „pure”, temă centrală a unei gramatici „pure” concepută ca disciplină *a priori* și autonomă a formelor de semnificare ca unități ideale și ca „subsol” și al logicii pure, și al gramaticii generale. Noema – am văzut deja – nu este decât o „generalizare” (în sensul special a termenului¹⁵⁴) a conceptului de semnificație.

Seriile multiple și încrucișate într-o manieră foarte complicată – prezentate sumar până aici – respectă de fiecare dată același tipic al derulării: „tema centrală” este derivată (declinată) în mod progresiv până la exhaustivarea „conținutului” implicit al temei. Deși – grație poziției sale structurale privilegiate – tema pare mai degrabă să dobândească (prin subreptie, am putea spune) o anumită „transcendență”, nu trebuie să pierdem din vedere că ceea ce este pe drept cuvânt declinat este o linie de separație, o distincție fundamentală și multiformă și care se reproduce la

¹⁵³ *Ideen I*, §§ 109-114.

¹⁵⁴ vezi *supra*, secțiunile I și IV din acest capitol.

toate nivelurile. Este vorba aici despre distincția între reprezentare intuitivă și reprezentare conceptuală, reprezentare distinctă și reprezentare confuză – pentru a relua terminologia filozofică tradițională –, distincția (de această dată fenomenologică) și prezentată de către noi până aici în mod constant ca o demarcație sau denivelare *internă*, între reprezentarea proprie și reprezentarea „improprie”.

Aluzia făcută la tradiția filozofică nu era fortuită. După părerea noastră, acesta este punctul în care analizele fenomenologice întâlnesc și prelungesc analizele (și distincțiile) filozofice propriu-zise¹⁵⁵.

Dacă este adevărat că Husserl a dat ca scop (filozofic) al cercetărilor sale, conformitatea ideală între reprezentare și reprezentat, între conștiință și conținut al conștiinței, dacă este adevărat de asemenea că el a gândit „fenomenologia rațiunii” ca împlinire a demersului său, nu trebuie să neglijăm deplasările care intervin în interiorul acestei problematice dând acestor analize o turnură descriptivă și eidetică deopotrivă, care le protejează finalmente de orice ingerință teoretică „exterioară”, de orice idealizare și naturalizare care falsificante. O analiză atentă a textului ne revelă faptul că din sistemul modificărilor continui nu neapărat poziția sau statutul fiecărui element contează, ci relațiile pe care acesta le angajează, și că, în continuare, nu este vorba aici de relații particulare, concrete, determinate empiric, ci de *tipuri* de relații; „legătura”, oricare ar fi ea, este ridicată la nivelul său eidetic. Husserl pregătește astfel terenul pentru reconsiderarea

¹⁵⁵ Suntem aici în dezacord cu interpretarea care vede în fenomenologia lui Husserl forma ultimă a metafizicii și care este fondată îndeobște pe critica ideii husserliene de reprezentare și care îi reproșează „viziunea reprezentationalistă” a lumii.

radicală a oricărei prestații a conștiinței privită în acest „față-în-față” intrinsec și fundamental cu lumea.

Să luăm, de exemplu, modificările reproductive, pe care le-am numit generic „primul grup de modificări intenționale”. Criteriul care guvernează seria (percepție-amintire-imaginație-semnificație) este modul de donare pentru conștiință a fiecărei noeme implicate acolo. Tehnica variației, utilizată de fiecare dată, face să iasă la lumină elementul comun al fiecăruia dintre aceste moduri de donare - sensul noematic –, astfel că până la sfârșit acesta apare ca punctul de plecare, ca tema care se supune operației de declinare. Omogenitatea seriei este însă înșelătoare. Ea ascunde cel puțin două tăieturi: între prezentarea (perceptivă) și diferitele prezentificări (în amintire, prin imagine, prin semn) și, la o analiză încă și mai avansată, între poziționalitatea percepției și a amintirii și a cvasi-poziționalitatea imaginii și a semnului¹⁵⁶, pentru ca ea să fie de fiecare dată „blocată” în mod reflexiv de o modificare neutralizantă, nereiterabilă. Seriile descriu astfel forma generală a lumii atât ca „univers” cât și ca ordine („cosmos”).

¹⁵⁶ *Ideen* I, p. 225 și următoarele.

Concluzii

Puterea universală a sensului și dinlăuntru sensului

Prejudecăți grele atârnă de Ideen I și de fenomenologia husserliană în ansamblul ei, îndeosebi în ceea ce privește idealismul și logicismul (ambele criticate de Husserl însuși). Dar, în timp ce diferitele „dizidențe” fenomenologice (de altfel extrem de productive) și, plecând de la ele, diferitele linii interpretative au respins de asemenea, într-un fel sau altul, ideea unei fenomenologii pure, noi am încercat să menținem un echilibru just (deși precar) între „fapt” și „esență”, între nivelul analizelor fenomenologice propriu-zise (analize descriptive) și cel al interpretării lor filozofice. Lucrarea noastră ar trebui să îndepărteze, cel puțin într-o anumită măsură, aceste prejudecăți și să scoată în relief dimensiunea de uvertură a Ideen, începând cu chiar această „primă carte” a lor – singura publicată de Husserl în cursul vieții sale.

Tema centrală a Ideen este sensul. Conștient de masa considerabilă de confuzii pe care acesta o duce, Husserl îi oferă un alt nume – cel de noemă – și cu aceasta o altă viață. Viața interioară a sensului noematic, cu „aventurile” și avatarurile sale, este ceea ce își propune lucrarea noastră să lămurească și să prezerveze. Astfel, demersul nostru, înscris în mod declarat în cadrele unei fenomenologii constitutive, încearcă să deceleze toate componentele, până la cele mai mici, și să demonteze și, în continuare,

să elucideze mecanismele cele mai intime ale vieții constitutive în general. În acest context, noi am reluat anumite analize husserliene, începând cu cele din meditația fenomenologică fundamentală (a doua secțiune a Ideen I, primele două capitole ale lucrării noastre) și continuând cu analizele complexe privind percepția și evaluarea. Într-o manieră aparent paradoxală, atenția mare acordată nivelului micro-analizei ne-a condus la a reconsidera locul unității și al globalității în fenomenologie și în particular în fenomenologia constitutivă, căci „sensul” are întotdeauna forma necesară a unității. Pluralitatea nearticulată a problemelor parțiale și puse în mod unilateral se reunește „într-o unitate a UNEI probleme”¹ sau, am spune noi, sub cupola unui sistem corelațional dual de forma „pol-ego” – „pol-lume”, dar infinit ca profunzime.

Sarcina principală a acestei lucrări era aceea de a pregăti analize fenomenologice concrete care să expliciteze în ce fel momentele noetice și cele noematice conlucrează în constituirea fenomenologică a lumii. Decupajul tematic pe care l-am operat viza acest domeniu intermediar situat cumva între actele donatoare de sens și obiecte (în sensul de *Gegenstände*) și pe care am ales să îl numesc „sferă noematică”. Mi-am asumat astfel riscuri enorme – sunt conștient de aceasta – și este posibil ca această cale să mă proiecteze dincolo de ceea ce este astăzi acceptat ca „fenomenologie”.

„La ce bun să ne situăm în acest loc de tranzit – ar putea cineva să replice – devreme ce Husserl însuși a făcut ca această regiune să depindă în mod esențial de cea anterioară ei, de cea a antepredicativității?”. Întrebarea ar fi cu totul îndreptățită. Să nu uităm însă că Husserl s-a arătat a fi foarte prudent în ce privește

¹ AL, p. 359 (în titlul § 2).

descrierea acestor noi teritorii, iar această prudență l-a determinat să reia la nivelul antepredicativității structuri operante la nivel predicativ până într-acolo că *Analysen zur passiven Synthesis*, de exemplu, pot fi considerate, sub un anumit unghi, ca analize referitoare la fundamentele logicii. De aceea, o analiză detaliată a structurilor (a articulațiilor) „vizibile”, explicite, nu este lipsită de interes pentru fenomenologie, chiar și pentru o fenomenologie a „profunzimilor”, căci ea poate scoate la lumină situații cu totul inedite.

Husserl a considerat acest versant ca fiind o achiziție sigură și la îndemână și acesta este motivul pentru care s-a înșelat uneori. Iată, de exemplu, seile de modificări intenționale reiterabile, pe care Husserl le-a înfățișat ca pe modificări situate pe o linie continuă și efectuabile pas cu pas, din aproape în aproape, prin serii de „modificări ale modificărilor”. În acest fel, o reprezentare cât de îndepărtată de cea originară este repusă în contact cu aceasta. Nu sunt acceptate în această structură universală a declinării nici salturi, nici lacune – totul este o masă compactă de date și trimiteri intenționale, o viață infinită în care nimic nu se pierde. Dar, aceste date intenționale, în marea lor majoritate non-actuale, sunt tratate astfel ca fiind actuale².

Respingerea acestei omogenități a seriilor de modificări intenționale are consecințe importante în ce privește structura trăirii fenomenologice în sensul că trăirea apare acum ca o „totalitate sensibilă” (A. Gurwitsch) care se scindează interior formând o dualitate între o parte „dominantă” și una „recesivă” fără ca aceasta polaritate să corespundă întotdeauna distincției actual –

² Un infinit actual este imposibil de conceput altfel decât ca intuiție pură, ca formă pură a receptivității, așa cum o face Kant în „Estetica transcendențială”.

inactual. În acest fel văd eu acele *noemata* (unități de sens): animate din interior, supuse prin înseși constituirea universală perisabilității și posibilității de a trece în opusul lor.

„Ideen zu reinen fenomenologie und phänomenologischen Philosophie” (- sublinierea ne aparține) – astfel și-a intitulat Husserl al său „Program al unei fenomenologii pure”³. „Ideen zu...” trimite, ca și titlu, la o lucrare a lui Dilthey intitulată *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (pe care Husserl o citează întotdeauna ca *Ideen zu...*), la *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* de J. G. Herder și la subtitlul *Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* al uneia dintre cărțile lui Hermann Lotze⁴. În interpretarea lui Karl Schuhmann această turnură a titlului este datorată faptului că lucrarea despre care vorbim aici nu putea să fie considerată o prezentare exhaustivă a sistemului fenomenologiei, ci mai degrabă un text care pregătea intrarea în acel domeniu: „Ideen zur ...”. Preferința lui Husserl pentru această formulare – pe care o regăsim în mod parțial și în expresii precum „die Idee der Phänomenologie” sau „die Idee der Philosophie” – este, după noi, indicele că Husserl vedea demersurile sale, și în mod special acelea din *Ideen I*, ca *deschideri*⁵. „Zu” vrea să spună în acest context – ca și în celebrul apel „Zu den Sachen selbst” – *accesul* la ceva, posibilitatea de a atinge, mișcarea și calea spre.... „Către lucrurile însele” nu

³ Martin Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemayer Verlag, 1969; trad. fr. *Mon chemin de pensée et la phénoménologie*, dans Martin Heidegger, *Questions IV*, p. 161-175. Expresia citată se găsește la pagina 167 a ediției franceze.

⁴ Karl Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie II: Reine Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 72.

⁵ „Deschideri” și nu simple „introduceri”, ca si cum domeniul fenomenologiei ar fi fost deja dobândit, iar lui Husserl nu i-ar mai fi rămas decât să ne conducă înăuntru.

înseamnă „lucrurile însele” și, mai ales, nu înseamnă ca am putea vreodată zăbovi acolo un timp mai îndelungat decât acela necesar unei simple „gândiri” sau „imaginări” a locului respectiv. Dacă această viață ar fi posibilă! Caci trebuie spus răspicat că, după părerea noastră, es nu este posibilă, în sensul că nu este o „viață”. „Viață” înseamnă *raport*, mai mult: raport multiplu (cu sine, cu noi, cu ceilalți), reciprocitate, distanță internă, desfășurare, mișcare și nicidecum plonjare în sine, somn etern.

Dacă noi nu gândim această situație însă ca pe una *ce ține de puterea universală a sensului și dinlăuntru sensului*, dacă nu ne dăm seama că numai prin proiecție imaginativă (căci cum altcumva?) ne-am instalat la capătul acestei mișcări, că „a trăi” în donarea absolută este un simulacru absolut al vieții, dacă nu învățăm și acceptăm toate acestea fenomenologia nu înseamnă mai mult decât un simplu joc teoretic. Donarea absolută obstaculează iremediabil ceea ce este dat, căci ceea ce este dat se dă într-un mod sau altul, într-o serie de apariții sau alta sau nu se dă nicicum. Deși această cale a fost adeseori privită ca o *via regia*, ea nu este decât o iluzie care se trădează la o analiză mai atentă ca o aporie. Faptul de a apare, de exemplu, pretins a fi inițial o putere sau o facultate absolută a subiectului, se arată finalmente ca un fel de alură a lucrului, o umbră care îl dublează, lucru devenit acum un scop în sine și căruia mijloacele de acces ar trebui să i se subordoneze total. În acest fel (pretinsa) radicalitate a unei donări absolute se transformă în chiar opusul său: în cel mai brutal obiectivism.

Ca ființe în lume suntem prinși în mișcarea acestei lumi, iar demersul cel mai radical (în sens figurat, dar și în sensul propriu al cuvântului, care trimite la „înșurubare”) nu este acela de a respinge sau de a exclude lumea, ci de a o îmbrățișa cu o privire atotcuprinzătoare și de a reda fiecărui lucru dimensiunea lui de

lucru *al lumii*, de a reda lumii dimensiunea ei de *sens*, de a-ți reda ție nu o himerică origine absolută a lumii, ci puterea de a recâștiga familiaritatea originară cu lucrurile fără însă a ieși în vreun fel din planul propriu-zis uman al sensului – iată sarcina pe care fenomenologia și-o asumă în numele unei umanități responsabile de sine.

Căci noi, ca oameni, nu ținem adevărul precum merindele în traistă, ci suntem peregrini ai adevărului.

Formele elementare ale constituirii (un exercițiu de „geometrie” a câmpului fenomenologic)

Când Dumnezeu a făcut lumea, el avea la îndemână fără îndoială toate mijloacele posibile. Ar fi fost însă absurd și nedemn să le folosească pe toate.

Eu sunt convins că pentru a reconstitui lumea ca sens al lumii nu ar fi nevoie decât de două unelte, în fond două fețe ale aceluiasi instrument – nu ar fi nevoie decât de *linie* și *cerc*.

Punctul nu există în sine. El nu se susține de la sine. Dacă ar apare la un moment dat un punct care să fie numai un punct si nimic mai mult, el ar dispărea deîndată; el nu poate deci să apară, nu poate sa fie.

La fel o mulțime de puncte în neorânduială: un bloc masiv, compact de ființă, un zid impenetrabil. Ar fi o șansă ca lumea să poată fi astfel, dar numai dacă acest bloc ar fi infinit, atotcuprinzător, căci un singur punct lipsă, un singur gol l-ar infirma în totalitate și totul s-ar prăbuși. Dar dacă nu există nici un gol, nu există nici punct.

Un punct îl însoțește pe un altul – iată deja ceva diferit. Nu există nici o distanță între ele, dar numai într-o direcție, pe o singură dimensiune. Cu linia am putea gândi deja o lume posibilă – o lume foarte săracă, e adevărat, o lume uni-dimensională, dar o lume.

Linia ne învață lecția dintâi a oricărei construcții: *reiterarea*. Ea este însăși reiterarea, iar reiterarea ei produce *suprafața*. Avem deja, iată, o lume bi-dimensională.

Odată cu suprafața ne-am obișnuit deja cu golul. Surprinzătoare trecere de la plinătatea punctului la quasi-golul suprafeței. Încercați să cuprindeți cu gândul o suprafață. Nu veți reuși niciodată pe deplin.

Forma maximă a golului este *spațiul*. O suprafață poate fi reiterată, dar nu poate nicicând produce mai mult decât spațiul. Supremul reiterării este neiterabil, căci reiterarea spațiului este tot spațiu.

Punct – linie – spațiu: iată o linie, un început și un sfârșit. Dar dacă linia ar avea un început și un sfârșit, ea ar fi asemeni unui punct și ar dispărea de îndată ce apare. Dar dacă ceva în genere ne apare (lumea), forma sa elementară nu poate să dispară, căci în acest caz efortul de a (re-)apare ar fi nemăsurat.

Linia care nu dispăre este *cercul*. Spațiul care nu se împrășteie lăsând nespațiul să-l cuprindă este *sfera*.

Lumea este o sferă și noi o privim întotdeauna dinlăuntru ei. Nu poți ieși din lume, nu poți ieși din tine însuși. „A privi” nu este aici termenul cel mai potrivit, întrucât el sugerează că ne-am putea plasa cumva înafară, că am putea privi din exterior. Lumea nu se privește, ci se „ trăiește”. Chiar atunci când dormim sau când ne aflăm în comă. A fi înafara înseamnă pur și simplu a nu (mai) fi.

Există lucruri care sunt și lucruri care nu sunt. Au spus-o Parmenide și Aristotel și o știu și copiii de la câțiva ani în sus. Despre lucrurile care pretind că sunt trebuie să vorbim despre felul în care nu sunt, iar despre cele care nu sunt trebuie să vorbim despre felul în care ele sunt.

Sfera este totul, ea cuprinde totul, ea închide în sine totul. Dacă nu l-ar închide prin puterea liniei închise (a reiterării neiterabile), totul nu ar mai fi totul. Dar totul este, căci dacă nu este, atunci nimic nu este.

Ceea ce este este în tot. Deopotrivă cu cea mai mica fărmă a lui, el apare ca inaparentul care învăluie – ca să zicem așa – totul.

În această subtila și infinita trecere de la plin la gol, de la dat la mediat, de la donare la quasi-donare, este totuși peste tot o regulă. Ceva nu poate trece decât în opusul sau. Și așa mai departe. Iată o dialectică ce nu urcă; ea se deplasează în continuu la dreapta.

Din doi însă numai unul poate fi (dat). Celălalt îl așteaptă sau îl premerge. Acesta este principiul de bază al liniei. De unde se vede că linia este întotdeauna o linie frântă, este un fel de arbore cotit. Un punct nu urmează pur și simplu altuia, căci cele două ar fi atunci unul singur. Nu avem nici un criteriu cu ajutorul căruia să distingem între două puncte alăturate. O denivelare este deci necesară, iar cu o a doua ne întoarcem la primul nivel.

În cheie fenomenologică am spune: un punct înseamnă ieșirea din indistinție, ceva (orice) care ne atrage atenția, ceva suficient de conturat pentru ca privirea să se poată așeza pe el.

Și totuși această geometrie a vizibilului pare să fie mult prea săracă pentru a da seamă de toate orizonturile de desfășurare ale câmpului fenomenologic original. Dacă vrem să ne menținem în registrul cu care am început, ar trebui să spunem: „La început a fost Cuvântul”. Nu se ridică nimic din indistinct fără voința din spatele cuvântului, căci chiar dacă ar face-o, nu s-ar putea menține, nu ar căpăta, cu alte cuvinte, ființă. Ceea ce susține punctul este forța emergentă și organizatoare a cuvântului.

Limba se arată a fi astfel o linie sau un cerc, iar lumea (sfera) ar fi produsul limbii. În acest moment pare că nu mai știm unde ne aflăm. Dacă ar fi așa, ar fi grav, căci undeva trebuie să ne aflăm – întotdeauna este undeva punct, o localizare. Din această perspectivă, întrebarea fundamentală este „unde sunt eu?”. Lume înseamnă localizare, iar localizarea devine astfel o autentică problemă filosofică, începutul oricărei meditații privitoare la lume.

Giordano Bruno spunea ca „eu sunt în lume și lumea este în mine”. Când am înțeles aceasta – această *ambiguitate fundamentală* a modului lui „a fi”, acest paradox insurmontabil al ființei – ne aflăm deja în pragul fenomenologiei. Acest text nu este decât în mod aparent un pur exercițiu speculativ. De altfel, însăși posibilitatea unei gândiri pur speculative dispare, întrucât ne aflăm la un nivel la care distincția între aparență și realitate nu mai are nici un sens; realitate sau aparență, ambele sunt produsul uneia și aceleiași activități constituante. Ar fi absurd să ne imaginăm că noi am fi în posesia a două facultăți distincte ale constituirii sau că facultatea constituirii ar fi dublă sau ambivalentă, întrucât o asemenea situație ar implica un câmp fenomenologic dublu, ceea ce ar contraveni ideii înseși de câmp fenomenologic.

Toate afirmațiile de aici au un suport intuitiv, așa cum fenomenologia o cere. Ele sunt în fond rezultatul condensat al unei analize a textelor husserliene, analiză dublată de *reconstrucția* unora din analizele fenomenologice întreprinse de fondatorul fenomenologiei⁶.

⁶ Aceste „teoreme” nu fac decât să prezinte într-o formă aparent alienată principiile fenomenologiei constitutive. Atâta timp cât o analiză pur formală reia punct cu punct teoria intuitivă a câmpului fenomenologic, forma de expresie nu poate fi decât un auxiliar binevenit.

Constituire și manifestare

Fenomenologia, în oricare dintre variantele sale, se prezintă ca o teorie cu privire la fenomene sau, cu alte cuvinte, la apariții și trimite în mod esențial la această putere a fenomenelor de a apărea, de a se manifesta. Ca teorie, eventual „știință”, ea are un domeniu de aplicare, iar acesta nu poate fi decât cel al unor obiecte sau structuri obiective (obiectuale), precum stări de lucruri, relații, evenimente, pe scurt, lumea. Există un "adevăr al lumii"¹ pe care nici un fel de fenomenologie nu îl poate trece cu vederea, nici măcar aceea care și-ar propune o întoarcere exclusiv spre structurile conștiinței. Lumea nu înseamnă pur și simplu suma, ansamblul sau cea mai înaltă clasă de fenomene. „Fenomen” nu este lucrul sau obiectul, ci acesta într-un anumit mod al apariției. Această definiție este încă pre-fenomenologică. Fenomenul în sensul fenomenologiei este obiectul în totalitatea modurilor sale de apariție (manifestare). „Fenomen” desemnează, astfel, mai degrabă o *structură* a manifestării decât un simplu „lucru” sau „obiect”.

¹ Michel Henry, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1999, p. 21-31. Henry consideră că în timp ce fenomenele lumii sunt obiecte care apar în lume, lumea este propriul său mod al apariției, propria sa apariție, manifestare sau ivire (p. 24).

O problemă fundamentală a fenomenologiei – fenomenalizarea

Cu această dualitate Husserl se găsește în fața unei alegeri imposibile, și anume între recunoașterea obiectului ca ultimă instanță (deci, ca instanță nefenomenologică) și urmărirea unei „fata morgana” a unei ultime (auto-manifestante) origini fenomenologice. Problema sursei manifestante, de care fenomenologia este atât de aproape totuși, rămâne în mod paradoxal nerezolvată, iar edificiul întreg al fenomenologiei, animată de acest impuls înspre o clarificare și o etalare fără rezerve a tot ceea ce apare, riscă să pară, prin urmare, o întreprindere care își ratează scopul. Tema manifestării înseși a rămas îndeobște una implicită, una pe care fenomenologia a ocolit-o sau a presupus-o mult prea repede ca deja rezolvată.

Michel Henry are meritul de a fi atras atenția asupra acestei puteri, care este aceea a manifestării, de a o fi tematizat ca atare și de a fi deschis astfel chestiunea fenomenologică fundamentală a raportului dintre manifestare și constituire². Confruntarea lui Michel Henry cu Husserl a contribuit de o manieră decisivă la ridicarea blocajului pe care anumite texte ale lui Husserl, în principal *Ideen I*, l-au provocat cu privire la această temă și, de o manieră generală, cu privire la analizele fenomenologice. Michel Henry nu face nimic altceva decât să redea fenomenologiei – e adevărat, într-o manieră care rămâne în continuare chestionabilă - o față care, ascunsă în spatele unor diverse și inautentice auto-

² Răspunsul, de regulă implicit, pe care fenomenologia l-a dat acestei întrebări este decisiv, căci este vorba aici de trecerea de la pura apariție la ființa fondată; este vorba, altfel spus, de explicitarea existenței înseși – sarcină care este chiar substanța fenomenologiei.

comprehensiuni filosofice - care au funcționat tocmai ca idealizări și substrucții metafizice, acoperind adevărata experiență fenomenologică -, riscă să se piardă și să transforme fenomenologia din formă teoretică a unei depline explicitări, într-o modalitate înnoită a ascunderii. Fenomenologia trebuie, dimpotrivă, să aducă la lumina zilei raportul dintre aceste două planuri: al constituirii și al manifestării (pe care discursul său le invocă și, până la un punct, chiar le creează) dacă vrea ca abordarea sa să fie pe deplin riguroasă și critic desfășurată.

La o primă vedere, pare că Husserl anulează regimul manifestării resorbindu-l în cel al constituirii tratând problema manifestării cu mijloacele specifice teoriei constituirii. Pe de altă parte, Michel Henry pare că exclude la rândul său cu totul regimul constituirii, uitându-l undeva în subsolul experienței fenomenologice. Noi nu vrem, însă, să îi opunem pe cei doi filosofi unul altuia. Acesta ar fi, fără îndoială, un demers util în vederea clarificării punctelor lor de vedere; el ar rămâne însă prizonier retoricii discursului filosofic și, cu aceasta, pe deplin străin „logicii” interne a discursului fenomenologic. Preferăm să vedem aici o problemă fundamentală a fenomenologiei, legată de chiar prima decizie cu adevărat fenomenologică – aceea a *fenomenalizării*³ -, legată, cu alte cuvinte, de momentul fondator al întoarcerii de la adevărul obiectului real și primatul indiscutabil al acestuia către ceea ce apare ca ceea ce apare, către apariție (*das Erscheinen*) și către puterea sa interioară.

Pentru a avea șanse de rezolvare, problema raportului dintre constituire și manifestare trebuie să își găsească modalitatea sa

³ Fenomenalizarea înseamnă înfrângerea dogmei realității, înseamnă despărțirea de Brentano, refuzul realismului metafizic, dar fără a acorda prin aceasta vreun credit particular idealismului metafizic.

fenomenologică de abordare, care este aceea a „traducerii” ei în termeni de omogenitate – eterogenitate, cu alte cuvinte transpunerea ei în planul câmpului experienței fenomenologice pure. O dată ce admitem universalitatea sistemului constituirii trebuie să admitem și unicitatea/singularitatea lui. Ceea ce devine astfel problematic este eterogeneitatea dintre un plan constituant/manifestant și un altul al constituitului.

Vom încerca, în cele ce urmează, să analizăm un moment de turnură al fenomenologiei husserliene - este vorba despre perioada în care au fost redactate *Ideen I* - pentru a vedea în ce fel cele două regimuri (al manifestării și al constituirii) se împletesc (*nagen*) și cum și cu ce preț reușește Husserl să iasă din această *Verstrickung*.

Noeticul între primaritate și (auto-)îndepărtare

Trebuie oare fenomenologia să aleagă între constituire și manifestare? Aceasta este o alternativă pe care tocmai fenomenologia este chemată să o înlăture definitiv. Ne referim aici la ideea că „ființa ni se arată”⁴, idee care trebuie înțeleasă în sensul unei unități (dacă nu chiar în acela mai tare al unei fuziuni identificante) între ceea ce este și ceea ce apare. Altfel spus: ceea ce se arată în varietatea formelor posibile ale manifestării este ființa, și ceea ce este nu este decât în măsura în care poate să se arate sau poate să fie adus la forma apariției ori, în termeni husserlieni, la forma trăirii pure.

Teza filosofică că "ființa se arată" este transpusă, la nivelul analizelor fenomenologice, adică la nivelul analizelor privitoare la tipurile de reprezentări și modalitățile lor de articulare, în teza

⁴ "Nicht in der Reflexion auf Urteilen oder auf Urteilerfüllungen, sondern in der *Urteilerfüllungen selbst* liegt wahrhaft der Ursprung der Begriffe Sachverhalt und Sein" (*LuP* II/2, S. 143).

potrivit căreia orice percepție este percepție a ceva și care se prelungește cu acea *Entscheidung*⁵ potrivit căreia "Expresiile preținse ale actelor non-obiectivante sunt (...), de altfel, particularizări contingente ale enunțurilor sau ale unor alte expresii ale actelor obiectivante"⁶. Este vorba, cu alte cuvinte, despre decizia de a raporta orice reprezentare indirectă, simbolică la o reprezentare directă, intuitiv-perceptivă, decizie care face ca orice încercare de explicitare fenomenologică a datului trăirii să se îndrepte cu necesitate spre modul astfel privilegiat al lui „a fi” – privilegiat în defavoarea a chiar modului său integral ca „a fi arătat” – și corelativ la preeminența modului corespunzător al conștiinței.

O asemenea abordare estompează însă tema sursei apariției și împinge analizele fenomenologice către domeniul constituitului, astfel încât constituirea riscă să devină simplă construcție quasi-obiectivă. Tema manifestării trebuie recuperată pentru ca fenomenologia să nu cadă pur și simplu în obiectivism. Recuperarea se face însă, într-o manieră destul de brutală și la un nivel impropriu, anume la nivelul auto-interpretării filosofice a fenomenologiei prin încercarea de acreditare a ideii că fenomenologia este un fel de idealism și că, deci, sursa manifestării este de căutat în puterea unui eu pur, mai precis în momentele active, efective, în momentele noetice, dacă e să folosim terminologia consacrată în *Ideen I*. Acesta este fundalul pe care Husserl operează distincția fundamentală dintre „componentele proprii ale trăirilor intenționale și corelatele lor intenționale, respectiv componentele acestora”⁷, o

⁵ Vezi titlul § 70 al VI. *LU*.

⁶ „Die angeblichen Ausdrücke nicht-objektivierenden Akte sind... im übrigen zufällige Besonderungen von Aussagen oder sonstigen Ausdrücken objektivierender Akte” (*LU*² II/2, p. 220).

⁷ „eigentlichen Komponenten der intentionalen Erlebnisse und ihren intentionalen Korrelaten, bzw. deren Komponenten” (*Ideen I*, p. 181).

distincție al cărei scop principal era „das Eigensein der phänomenologischen Sphäre klar zu machen”⁸. Ce înseamnă în acest context „eigentlich”? Celelalte componente – componentele intenționale – nu aparțin ele cu adevărat trăirii intenționale? Dacă distincții precum cele menționate mai sus erau efective într-un mediu omogen al câmpului fenomenologic, distincția *eigentlich* – *uneigentlich* are valoarea unei „tăieturi/decupări”, a unei delimitări a însuși câmpului fenomenologic sau, cu alte cuvinte, a excluderii din acesta a ceea ce este străin naturii (*Wesen*) sale. Este fără îndoială o definiție nepermis de restrictivă a ființei fenomenologice și pe care Husserl o amendează introducând tema corelației noetico-noematice, fără a rezolva astfel problema omogenității câmpului fenomenologic, întrucât corelația se dovedește a fi mai degrabă un „paralelism”. Vedem, astfel, cum tema neelucidată și neexprimată a manifestării comandă de la distanță deciziile fenomenologiei și falsifică cursul analizelor propriu-zis fenomenologice.

Componentele propriu-zise ale trăirii intenționale sunt, înainte de toate, momentele noetice datorită cărora „fiecare trăire intențională este ... noetică”⁹. Trăirea intențională, ca trăire noetică, are funcțiunea de a adăposti (*bergen*) în ea ceva precum un „sens”, eventual un sens multiplu. Este clar că momentul noetic, ca moment, nu poate să includă sau să posede sensul și că relațiile pe care el le întreține cu acesta – numite *Sinngebungen* – au un caracter cu totul particular. Operațiile pe care Husserl le identifică drept momente noetice sunt: „direcții ale privirii unui eu pur asupra unui obiect ‘vizat’ de el printr-o donare de sens”¹⁰,

⁸ Ibidem.

⁹ „Jedes intentionale Erlebis ist...eben noetisches” (Ibidem).

¹⁰ „Blickrichtungen des reinen Ich auf den von ihm vermöge der Sinngebung «gemeinten» Gegenstand” (Ibidem).

obiect care 'locuiește în sens' " („«im Sinne liegt»"); sesizare a acestui obiect; menținere a acestui obiect în timp ce privirea se îndreaptă spre alte obiecte; efectuări ale explicitării, relaționării, sintezei; multiplele luări de poziție ale credinței, presupunerii, valorizării ș.a.m.d.¹¹ Aceste momente par să aibă un rol privilegiat, trimițând *deopotrivă* la componentele reale, ceea ce înseamnă că avem de a face aici cu operații pure, cu tipuri de operații posibile asupra unor tipuri de „obiecte” și în nici un caz nu e vorba de operații reale; acestea doar trimit la operațiile reale și, prin intermediul sensului, la cele *efectuante (ireelle)*¹² ale trăirii.

Husserl folosește aceste considerații pentru a introduce conceptul de „noemă”. După cum se vede, însă, acesta depinde în mod esențial de conceptul corelativ de „noesă”. Ce înseamnă că momentele noetice „adăpostesc” un sens? În nici un fel nu putem susține că momentele noetice conțin sau creează acest sens, căci relația de apartenență implică o eterogenitate a conținutului și a conținătorului¹³. Pe de o parte, sensul, ca vizat, este deja acolo, raza eului îl găsește acolo, însă fără ca în acest fel operația noetică

¹¹ „Erfassung dieses Gegenstandes; Festhaltung dieses Gegenstandes während der Blick sich anderen Gegenständen zugewendet hat; Leistungen des Explizierens, des Beziehens, des Zusammengreifens, der manigfachen Stellungnahmen des Glaubens, Vermutens, des Wertens usw” (Ibidem).

¹² Traducerea acestui concept în limba română se dovedește a fi extrem de dificilă, fiindcă aceasta nu permite o invenție lingvistică precum «componente réele». Alegerea termenului „efectuant(e)” este, desigur, mai mult interpretare decât o traducere.

¹³ Strict fenomenologic vorbind, nu poate fi vorba de raporturi de incluziune sau conținere, de supra- sau subordonare, ci numai de omogenitate sau eterogenitate, dublate de cele de dependență sau independență în sensul celei de-a doua *Cercetări logice*. De asemenea, termenul „câmp” utilizat pentru descrierea experienței fenomenologice nu este întâmplător, întrucât totala expunere a datului cere această formă ultimă a desfășurării care este câmpul.

să își piardă în vreun fel prioritatea. Nu o pierde tocmai fiindcă ea nu este o manipulare oarecare a obiectului, ci o operare cu el. Momentele noetice deschid domeniul obiectului, „spațiul” său al efectuărilor, îl capturează și îl țin într-o rețea (într-o „corelație”), pe scurt: îi dau un sens.

O intuiție comună tuturor filosofilor și care nu a fost niciodată pusă la îndoială întrucât nu a fost niciodată plasată în mediul ei propriu – acela al câmpului fenomenologic pur - este aceea referitoare la omogenitate ca și condiție a posibilității principale a oricărei realități¹⁴. Omogenitatea este aceea care determină într-o manieră implicită o anumită idee a fondării și care face ca straturi fenomenale esențialmente eterogene, precum cel al operațiilor noetice și cel al datelor hyletice, să intre în raporturi de conlucrare funcțională.

Așa cum remarcă Michel Henry, Husserl „a lăsat fără soluție problema fundamentală a unității dinăuntrul conștiinței dintre componentele hyletice și cele intenționale [noetice, vrea să spună] ale trăirii”¹⁵. El nu a putut defini, în ultimă instanță, realitatea subiectivității absolute. Putem spune că, de o manieră generală, Husserl suprapune două distincții: pe de o parte, aceea dintre momente sensuale și momente noetice, pe de alta, dintre *Erscheinen* (faptul apariției) și *Erscheinendes* (ceea ce apare).

Dubla identificare (noetic = *Erscheinen* și, respectiv, hyletic = ceea ce apare) nu se susține însă până la capăt. Analizând seria operațiilor noetice, constatăm că există o importantă deosebire între primul tip (conversiile privirii spre vizat) și restul. Conversiile

¹⁴ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990, p.14.

¹⁵ „...a laissé sans solution le problème fondamental de l'unité intra-conscientielle des composantes hylétiques et intentionnelles [noetice, vrea să spună] du vécu” (Ibidem, p. 18).

privirii aparțin, de fapt, în bună măsură, registrului manifestării; ele formează structura *Erscheinen*-ului trăirii, în timp ce celelalte fiind foarte asemănătoare operațiilor psihologico-logice, aparțin unui alt registru – cel al constituirii vizatului ca obiect total multi-stratificat.

Sensul termenului de „noesă” este inteligibil plecând de la sensul verbului „meinen”. Participiul „gemeint” se referă la ceva precis, determinat – este „vizatul” - , în timp ce utilizarea prefixului „ver-” (*vermeinen*) face ca sensul cuvântului să se deplaseze înspre agentul acțiunii, astfel că ceea ce descrie verbul este vizarea, și nu vizatul. În acest caz, ceea ce este vizat este numai determinabil. Vizarea nu pune; ea deschide sau descoperă ceea ce este, în continuare și chiar în momentul vizării, vizat (*gemeint*). Astfel, momentul noetic ca dimensiune a lui *Erscheinen* are o dimensiune non-pozițională, ireală, ce îl distinge esențialmente de momentele noetice constitutive, care se aplică vizatului determinându-l ca structură și care aparțin ca funcționalitate constituirii și nu manifestării. Sensul „noeticului” este astfel esențialmente dublu, dar neexplicitarea fenomenologică a acestei ambiguități fundamentale face ca prioritatea noeticului să fie la rândul-i ambiguă (de data aceasta în sensul obișnuit al unei ambiguități de evitat) și, deci, pe drept cuvânt chestionabilă.

Odată admise tezele referitoare la realitatea actelor de conștiință și la omogenitatea trăirii, trebuie rezolvată problema irealității, respectiv a modului în care aceasta se leagă de realitate. Dar, înainte de a arăta cu exactitate și în detaliu în ce fel se face trecerea de la una la cealaltă, trebuie stabilite posibilitatea de principiu a articulării celor două și statutul fenomenologic al fiecăreia.

Fansic și ontic

Ne vom referi în continuare la Beilage 11 din Husserliana III/2, un manuscris redactat spre mijlocul lunii iulie 1912 și utilizat de Husserl la redactarea lui *Ideen I*. Titlul acestuia este *Phansisch und ontisch; reell Enthaltene, ideell Enthaltene; Aktcharacter und Stoff (primärer Inhalt)*. Deși terminologia folosită aici va fi, în varianta publicată a *Ideen I* abandonată, importanța acesteia nu este cu nimic diminuată. Ea este, pe de o parte, indicele unei etape pe care fenomenologia intențională a depășit-o fără a o fi rezolvat până la capăt, iar pe de altă, problema tratată în acest text este mult prea importantă pentru a nu face un efort de recuperare a ceea ce ar părea că este o încercare eșuată. Ca orice alegere, alegerea terminologică a lăsat la o parte aspectele care pot arunca o lumină nu numai asupra laboratorului intern al fenomenologiei husserliene, ci și asupra a ceea ce este ea și asupra „posibililor” ei. Ar fi putut Husserl elabora *Ideen* altfel? – iată o întrebare pasionantă care nu merită a fi înlăturată numai pentru că nu o vom ști vreodată cu exactitate.

Termenul „Enthaltene” ne previne dintru început că ceea ce este conținut realmente sau idealmente în fenomen în sensul fenomenologiei – căci despre acesta este vorba, de fapt, în acest text – nu este conținut în sensul de „Inhalt” sau „Gehalt”. Acest conținut este mai degrabă un reținut, și ceea ce este reținut în fenomen în sensul fenomenologiei este reținut mai degrabă pentru a fi exhibat decât pentru a fi fixat și stabilizat.

Fansic (*Phansisch*) și ontic (*Ontisch*) sunt termeni care ne trimit la unele texte anterioare ale lui Husserl, îndeosebi la § 8 din cursul său din semestrul de vară 1908 despre teoria semnificației, paragraf care a primit din partea editorului volumului XVI din

Husserliana titlul „Der phänologische (phansische) und der phänomenologische (ontische) Bedeutungsbegriff”¹⁶.

În cursul din 1908, Husserl distinge între funcția de semnificare (o proprietate a expresiei de a desemna ceva ca fiind așa sau altfel) și funcția acesteia de a se raporta la ceva obiectiv. Prima pare a fi funcția primară, adaugă el¹⁷, întrucât expresia poate spune ceva despre obiect în măsura în care o face într-un fel anume: în mod direct sau indirect, determinat sau nedeterminat, cu ajutorul acestor concepte diferențiatoare sau al altora, cu ajutorul unor diferențieri interne sau externe, sunt exprimate aceste moduri diferite (fiind realizate cu aceste expresii-acte donatoare de sens), raportarea la obiecte se face chiar pe baza diferențierii actului de semnificare¹⁸. Tocmai pentru a putea distinge funcția semnificantă (*Bedeuten*) și a o concepe în mod fenomenologic, Husserl distinge mai departe între conceptul fenologic (fansic) al semnificației, care conține acei termeni care își au originea în act și, în general, în partea trăirii, și unul fenomenologic, care se raportează la partea corelativă, la obiectualitățile constituite¹⁹. În acest text, legătura strânsă dintre constituire și manifestare este concepută ca diferență, dar și ca unificare necesară (pe baza unui principiu fenomenologic al raporturilor

¹⁶ Hua XVI, p. 30. Vezi și Beilage III *Vorstellung als phansische und als ontische Bedeutung*, p. 142.

¹⁷ Hua XXVI, p. 30.

¹⁸ Die erste „scheint die primäre Funktion zu sein”, da der Ausdruck vom Gegenständlichen etwas behaupten kann, „indem er in gewisser Weise besagt; und in direkter oder indirekter, in bestimmter oder unbestimmter Weise, mittels dieser oder jener, innerer oder äußerer Merkmalsbegriffe und dergleichen diese verschiedenen Weisen ausdrückend (mit dem Ausdrücken sinngebende Akte vollziehend), auf Gegenstände bezogen zu sein macht eben die Verschiedenheit des Bedeutens aus” (Hua XXVI).

¹⁹ Hua XXVI.

de dependență) a modurilor în care ceva se manifestă sau trebuie să se manifeste, prioritatea primei laturi (a celei a manifestării) fiind aici evidentă.

Termenul „ontic” este și el frecvent prezent în scrierile din jurul *Ideen I*. El poate fi de exemplu regăsit printre acele *Beiblätter aus den Handexemplaren* publicate ca Anexa 30 „Substrat und Wesen”²⁰ (1918) și Anexa 62²¹ la p. 242 sus a *Ideen* și purtând titlul „Ad archontische Thesis”²² (datată în jurul lui 1916)²³. Se poate remarca aici că tema manifestării este tratată în mod insuficient; este vorba numai despre o serie de „dificultăți” logice și ontologice, care sunt discutate fără a face referință la problemele legate de manifestare (apariție). „Să rămânem la nivelul ontic”²⁴, propune Husserl, iar rezultatul acestei cercetări merge, desigur, în direcția unei „particularizări a straturilor” constituirii²⁵. Nu este de mirare că Husserl notează la un moment dat pentru sine: „Distincția dintre *straturi inferioare și superioare* nu este clar delimitată. Nu este oferit un punct de vedere radical. Și nici nu știu cum”²⁶.

În textul publicat al *Ideen*²⁷, conceptul de „ontic” apare o singură dată, și anume în secțiunea a IV-a, „Rațiune și realitate”,

²⁰ Hua III/2, p. 580-583.

²¹ Pentru o discuție cu privire la statutul și rolul acestor anexe, trimitem la Karl Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie* Band II: *Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Historisch-analytische Monographie über Husserls Ideen I*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Reihe "Phaenomenologica", Band 57, 1973, cu deosebire p. 151–160.

²² Hua III/2, p. 613-614.

²³ Hua III/2, p. 580-583 și resp. 613-614.

²⁴ Hua III/2, p. 580.

²⁵ Hua III/2, p. 582.

²⁶ Hua III/2, Beilage 61, p. 613.

²⁷ Ed. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, în: „Jahrbuch für phänomenologische Forschungen”, 1913.

paragraful 148, „Probleme rațional-teoretice ale ontologiei formale”²⁸. În acest loc, în care Husserl tratează paralelismul noetico-noematic, el vorbește despre reflexia noematică, care conduce la revelarea componentelor noematice ale obiectului, și despre reflexia noetică, care aduce la lumină părțile noetice. Acestor două tipuri de componente le corespund forme pure, care sunt obiectul apofanticii noematice, respectiv al noeticii formale.

Formele noetice și noematice se împletesc cu formele ontice, care, în urma unei conversii corespunzătoare a privirii, pot fi concepute ca părți ontice. Este evident că onticul, în ciuda pretenției sale de a avea o poziție privilegiată, este dependent finalmente de noetic și de noematic. Din acest motiv el apare ca și *punct de convergență*²⁹ sau de coincidență regresivă a celor două. Statutul său este aici unul fenomenologic și nu presupune vreo formă de opoziție față de alte componente ale trăirii reduse.

Problematica aceasta circumscrie întrebarea referitoare la o „distincție esențială”, în cazul acesta între „date fansice și date ontice”³⁰. Orice tratare a fenomenelor aduce în discuție această dublă direcție: fenomenele, în conformitate cu esența lor, pot fi analizate și descrise în așa fel încât acestea corespund părților fansice și corelatelor ontice conștientizate cu ajutorul primelor. Aceste corelate pot fi înfățișate ca idei sau idei-corelat, în așa fel încât pot fi definite *idealiter* ca aparținând fenomenului și componentelor lui fansice. De aceea, aceste idei trebuie descrise în imanența lor în conformitate cu proprietățile lor ideale și cu principiile ideale corespunzătoare³¹.

²⁸ *Ideen I*, 308.

²⁹ Pentru ideea de convergență, vezi mai jos cap. 6., subtitlul „Serii infinite convergente”.

³⁰ Hua III/2, p. 542.

³¹ Hua III/2, p. 542–543.

Aceasta primă parte a textului analizat lasă în mod clar să se vadă că sub conceptul de „fansic” înțelege ceea ce va numi mai târziu „noetic”. Ceea ce rămâne însă neclar este semnificația pe care o acordă termenului de „idee”. Corelatul fansicului constă din „idei-corelat”, care dispun de o constituire și o legalitate proprii. Ele aparțin, deci, conștiinței. În acest context se vede că avem nu numai o dublă direcție fansic/noetic, ci și un corelat dedublat. Această tensiune l-a condus pe Husserl să introducă un nou concept: cel de noemă, ca fiind în măsură să depășească echivocul de mai sus. Se poate vorbi în continuare de o apropiere între „apartenență” și „corelație”. Ideile se definesc în câmpul conceptual circumscris de nivelul fansic, ceea ce înseamnă că ele trebuie definite într-un raport de apartenență la acest nivel. Cu aceasta, apartenența fenomenală este înțeleasă în *mod fenomenologic* drept corelație. Asemenea considerații, dezvoltate în registrul fenomenologic, aduc în prim-plan un punct de vedere multă vreme lăsat la o parte, și anume acela care spune că problematica legată de formă (în sensul *Cercetărilor logice*) este decisivă pentru definirea a ceea ce este fenomenologic³².

Husserl definește mai departe rolul teoriei constituirii. Facultatea de întemeiere a conștiinței intră în relație cu fiindul din realitatea mundană, existența reală apărând în acest caz ca simplu corelat al unor tipuri determinate ale conștiinței. Deși suntem obișnuiți să vorbim de existențe sau *onta*, este vorba aici, în fond, întotdeauna de idei, cărora le corespund ca și corelate ideile unor *onta* hipararcontice (*hyparchontischen Onta*) înăuntrul fiindului pur și simplu³³. El se străduiește aici să conceapă ființa

³² Încă o dată trimitem la cap. 6 al acestei lucrări.

³³ „Sofern Bewußtsein unter Normen steht und es von ihm heißt, daß es auf wahrhaft Seiendes, wirklich Seiendes (in gültiger Weise, in normalem

în sine și pentru sine în condițiile în care nu renunță la ideea de a considera ființa ca o idee corelativă. Fără îndoială, nu este ușor să conciliezi aceste exigențe opuse, iar rezolvarea acestei dificultăți cade în sarcina teoriei constituirii. Aceasta pare că își asumă o sarcină infinită, care o și conduce la o regresie la infinit. Că această teză este inacceptabilă se vede din faptul că orice percepție presupune o reprezentare reală, efectivă, dată în prezență și finită.

În continuare, Husserl definește sarcina teoriei constituirii. Conștiința, în măsura în care este întemeietoare, se raportează la fiindurile realității mundane, însă ființa reală este aici numai un corelat al anumitor tipuri de conștiință. Chiar dacă vorbim despre ființe sau *onta*, avem de-a face întotdeauna cu idei, cărora le corespund ca și corelate ideile unor *onta* hyparchotice, adică

Bewußtsein) gerichtet ist, und in diesem Sinne ‚triftig‘, haben wir auch ‚wirkliches‘ Sein, haben wir ‚wirkliche‘ Onta als ontische Korrelate gewisser Bewußtseinsarten. Die Ideen dieser wesensmäßig zu charakterisierenden Phänomene bzw. Phänomenzusammenhänge entsprechen dann Ideen von hyparchontischen Onta als Korrelatideen. Man kann sagen: Die idealen Zusammenhänge herauszustellen, die zwischen Bewußtsein und Sein schlechthin (óv, das ist hyparchontisches Sein) bestehen, und dabei die sämtlichen idealen Zusammenhänge herauszustellen, die zwischen phansischen Wesenskomponenten der Bewußtseinsarten <und> ihren verschiedenen ontischen Korrelaten bestehen, und mit Rücksicht darauf die Wesenszusammenhänge herauszustellen, die speziell die ideale Beziehung von Bewußtsein auf gültiges Sein jeder Grundart <ausmachen>, das ist die Aufgabe der *Lehre der Konstitution*. Ontische Korrelate sind: Gegenstand und Sachverhalt schlechthin und das Vermeintheitskorrelat verstanden; Gegenstand und Sachverhalt ‚im Wie‘, Erscheinung, eigentlich und uneigentlich Erscheinendes als solches, Klarheitsunterschiede, attentionale Unterschiede etc.; auch Unterschiede zwischen ‚Gegenstand‘ (Inhalt) und Charakter etc. Phansische Komponenten sind die Modi der Spontaneität, das sich Zuwenden, sich Richten auf usw.” (Hua III/2, p. 543)

fiinduri pur și simplu. Este evident aici efortul lui Husserl de a gândi ființa pur și simplu, dar, de fiecare dată când aceasta este vizată ea este vizată ca idee corelativă. A menține împreună aceste două exigențe contradictorii (raportul necesar al conștiinței cu lucrul pur și simplu și donarea în și prin conștiință a oricărui lucru) nu este deloc ușor, iar doctrina constituirii își asumă această dificultate majoră. Astfel proiectată, teoria constituirii are o sarcină infinită și raportată la infinit. Dar, încă o dată, aceasta nu este acceptabil, căci în percepție este prezumat un moment de prezentare efectivă, actuală și deci finită.

Manifestare în constituire

Putem noi exclude cu adevărat dimensiunea manifestantă din structura fenomenului în sensul fenomenologiei? Este teoria constituirii capabilă să o recreeze în vreun fel? Poate ea să o recupereze ca rezultat al unui demers constitutiv intrinsec? Iată întrebări la care nu există un răspuns simplu. Să analizăm în continuare distincția dintre date fansice și date ontice pentru a ne apropia de un posibil răspuns.

„În ce privește distincția dintre date fansice și ontic-ideale, următoarele [considerații – n.n.] sunt importante: Soluția este aceea a cogitațiilor *complete*, ceva de felul unei percepții totale complete (*vollen konkreten Gesamtwahrnehmung*), pe care eu o posed.

Acest întreg este o fansă, și noi numim fansice toate părțile reale ale acestuia, respectiv toate determinațiile sale reale. Într-o examinare la nivel ideal: ideile corespunzătoare din acesta, de ex. ideea percepției, ideea orientării atenționale, ideea sesizării ș.a.m.d. Ca un *vis-à-vis* (*gegenüber*) al lor stau toate obiectualitățile, la care se raportează fansele într-un fel sau altul, a căror conștiință sunt ele într-un fel sau altul și care pot fi concepute

potrivit naturii lor și prin „posturi”, „direcții ale priviri”, ca extrase din și aparținând acestora”³⁴.

Distincția fansic – ontic este resimțită de Husserl ca o separație. Fenomenul, determinat aici ca trăire pură, este unitar și el își îndeplinește sarcina chiar în virtutea acestei trăsături. Trebuie deci să gândim unitatea și globalitatea fenomenului, în afara cărora funcțiunea lui principală – aceea de a face să apară – nu poate să fie realizată. Încă o dată corelația, gândită aici ca un *Gegenüberstehen*, joacă un rol important. Obiectitățile, care par a fi *vis-à-vis*-uri ale momentelor fansice propriu-zise (percepția, aprehensiunea etc.) și care pot fi înfățișate astfel potrivit esenței lor, se revelează ca aparținând întotdeauna prin esență fanselor respective. Am putea spune că a face să apară anumite obiectități se face cu prețul „excluderii” lor, al ieșirii lor în afara fanselor corespunzătoare (în afara trăirilor pure), atât situația lor de „exterioritate” cât și cea de apartenență internă fiind situații esențiale. O atitudine (postură) sau o „privire” corespunzătoare pot lămuri această „impostură” a obiectităților și această „duplicitate” a fanselor. Jocul dintre tot, căruia îi aparține privilegiul manifestării, și părțile sale (momente fansice sau

³⁴ „Für die Unterscheidung von phansischen und ontisch-idealen Daten ist Folgendes von Wichtigkeit: Der Ausgang ist der von den *vollen* cogitationes, etwa der vollen konkreten Gesamtwahrnehmung, die ich jetzt habe. Dieses ganze ist eine Phansis, und phansisch nennen wir alle reellen Teile derselben bzw. alle reellen Bestimmtheiten derselben. Und in idealer Erwägung: die ihnen entsprechenden Ideen, z. B. die Idee Wahrnehmung, die Idee aufmerkender Zuwendung, die Idee der Auffassung usw. Ihnen stehen *gegenüber* alle Gegenständlichkeiten, auf die sich die Phansen in irgendeiner Weise beziehen, von denen sie in irgendeiner Weise Bewußtsein sind und die rein aufgrund ihres Wesens durch entsprechende ‘Einstellung’, ‘Blickrichtung’ aus ihnen entnommen und als zu ihnen zugehörig erfaßt werden können.” (Hua III/2, 543 și urm.)

obiectităţi corelative), care, ca şi părţi constituite, cad în jurisdicţia unei teorii a constituirii (a ontologiei, adică), guvernează atât mişcarea internă cât şi conexiunile în care o fansă poate să intre în mod ideal. Cu alte cuvinte: acest joc alternant guvernează viaţa conştiinţei în integralitatea sa.

„Putem întreba: Ce este percepţia în ea însăşi, ce componente are ea, ce predicate interne care să o determine constitutiv ca fiindul care este ea de fapt? Percepţia este o unitate a conştiinţei interne ca ceva care durează şi are, ca orice obiect temporal, materia sa temporală şi proprietăţile ei temporal-unitare. Dacă dirijăm descrierea în această direcţie, avem o descriere fansică. Deci, în ce priveşte așa-numita „percepţie externă”: că ea include o anumită parte de conţinuturi senzoriale, că aceste conţinuturi senzoriale sunt într-un anume fel conştientizate, nu ca puncte finale ale unei operaţii de a-te-îndrepta-spre, că ele sunt purtătoare ale unor apersepţii, prin care operaţia de conversie-spre traversează o percepţie în sensul obişnuit, că anumite linii ale apersepţiei sunt exprimate printr-o conversie animantă, iar altele nu, toate acestea aparţin aici. Şi acestea, deşi nu mai sunt pure: că percepţia este priză asupra unui obiect, conştiinţă a acestuia, că acele conţinuturi senzoriale înfăţişează momente ale obiectului ş.a.m.d.”³⁵.

³⁵ „Wir können fragen: Was ist die Wahrnehmung in sich selbst, was für Komponenten hat sie, was für innere Prädikate, die sie als das Seiende, das sie ist, konstitutiv bestimmen. Wahrnehmung ist eine Einheit des inneren Bewußtseins, als das ist sie ein Dauerndes, in ihrer Dauer sich Veränderndes und hat wie jedes zeitliche Objekt ihre Zeitfülle und ihre zeitlich-einheitlichen Beschaffenheiten. Wenn wir in dieser Richtung beschreiben, so beschreiben wir phansisch. Also bei der sogenannten ‘äußeren Wahrnehmung’: daß sie einen gewissen Bestand an Empfindungsinhalten einschließt, daß diese Empfindungsinhalte in gewisser Weise bewußt sind, nämlich nicht Zielpunkte der Richtung-auf

O descriere îndreptată în direcția fansică (numită mai târziu noetică) ne pune în fața caracterului eminamente temporal al obiectului actului. Actul de a percepe se efectuează în conștiința internă (temporală) și constă în umplerea duratei temporale. Ea este, din acest punct de vedere, unitate a duratei temporale. Conexiunea între această direcție a descrierii și temporalitate nu trebuie să ne surprindă câtuși de puțin. Sunt bine cunoscute textele privitoare la temporalitate care preced *Ideen* fiind de factură noetică, astfel că am putea înțelege că partea noetică (fansică în terminologia anterioară, abandonată) este aceea care asigură continuitatea și unitatea efectuării. Ideea unui flux continuu și auto-suficient al trăirilor vine să întărească această impresie. Or, este evident că o asemenea continuitate nu poate să-și aibă originea într-o serie de acte esențialmente punctuale și că ea trebuie să fie reflexul continuității obiectului, al continuității noematice, care este la rândul ei rezultatul stabilității construcției noematice. Astfel, teza că „percepția, ca orice conștiință, face ceva să fie conștient în sine, abstracție făcând de chestiunea legitimității (*Rechtmässigkeit*) sau a adevărului”³⁶, ar trebui revizuită și aceasta nu împotriva lui Husserl, ci mereu din punctul de vedere al fenomenologiei sale. Căci a face ca ceva să fie conștient în sine (cu alte cuvinte: a-l face manifest) nu poate fi separat de constituirea lucrului respectiv. Or, această constituire, în cazul percepției

sind, daß sie Träger von Auffassungen sind, durch welche in der Wahrnehmung im gewöhnlichen Sinne der Gewahrung die Zuwendung-auf hindurchgeht, daß je nachdem gewisse Auffassungslinien durch die beseelende Zuwendung ausgezeichnet sind, andere nicht usw., gehört hierher. Auch dies, aber nicht mehr rein: daß Wahrnehmung Gewahrung von einem Gegenstand, Bewußtsein von ihm ist. Ebenso, daß die Empfindungsinhalte gegenständliche Momente darstellen usw.“ (*Hua III/2*, 543–544)

³⁶ *ApS*, p.320.

externe, care este aici ca și în alte părți un caz privilegiat al investigației, ne obligă să gândim lucrul mai întâi ca și constituabil, ca închizând în el o legalitate intrinsecă a constituirii sale³⁷.

În mai multe rânduri, Husserl ne sfătuiește să abordăm în mod alternant ambele direcții, noetică și noematică, pentru a vedea cum, în trăirea necesarmente și continuu schimbătoare, în noesă adică, o noemă unitară împreună cu sensul său identic și cu celelalte structuri noematice pot să ajungă la un nivel de funcțiune (efectuare) (*zur Leistung kommen*)³⁸. Așa stând lucrurile, suntem obligați să spunem nu numai că noema posedă o unitate și o identitate care servesc drept bază pentru unitățile noetice, ci și că această alternanță trebuie să fie dublată și încrucișată de cea a manifestării și a constituirii. De ce ar trebui o noemă să fie adusă la efectuare când este evident că ea este rezultatul acesteia? De ce ar trebui subliniat acest aspect când este clar că structurile noematice posedă o autonomie pe care nu o datorează decât propriei lor funcționalități, unei operaționalități care le este intrinsecă?

Atenția ne este reținută în continuare de nivelul fansic „impur”, acolo unde apare intenționalitatea propriu-zisă, căci acea *Gewahrung* a unui obiect este deopotrivă conștiință a acelui obiect. La nivelul fansic „pur”, Husserl plasează mai întâi operația de „a se dirija spre...” fără a lua în considerare acel ceva asupra căruia se îndreaptă, ci mai degrabă luând în considerare acel ceva cu ajutorul căruia acest a-se-dirija-spre... se efectuează: conținuturile de senzație. Astfel, conținuturile de senzație ajung să aibă un loc de primă importanță la un nivel care ar trebui aparent să le excludă³⁹. Abandonarea vechii terminologii pare că

³⁷ A se vedea *Ideen II* și *DuR*.

³⁸ *ApS*, p. 321.

³⁹ Husserl a ezitat, de altfel, mult timp asupra locului și a rolului acestora atât în textele care au pregătit *Ideen* cât și înăuntrul acestora.

se datorează nu numai faptului ca termenul „fansic” predispune la un amestec al registrelor, ci și faptului că el nu menține o distanță semnificativă (și semnificantă) în raport cu obiectul vizării (*Vermeintheit*). Îndreptându-și atenția spre percepție și spre obiectualitățile acesteia, Husserl este obligat să sublinieze rolul actelor propriu-zise, ca acest a-se-dirija-spre, și al conținuturilor de senzație.

Este cunoscut că Husserl califica atât actele cât și conținuturile de senzație ca fiind efectuate (*reellen*). Să privim mai îndeaproape considerațiile pe care le face el în Beilage 11⁴⁰. Ca și în textul publicat al *Ideen*, Husserl insistă asupra caracterului non-

⁴⁰ „Wir können sagen: Bei dieser Gegenüberstellung ist maßgebend (und war für mich immer maßgebend) A) der Unterschied zwischen *Reellem* und *Ideellem*, letzteres gemeint als nicht reelles Korrelat. Wenn wir Wahrnehmung, wenn wir eine Phansis überhaupt beschreiben, so scheiden sich uns überhaupt B) adäquat zu erfassende Gegebenheiten, die durch reine Wesensanalyse, also a priori aus dem Gesamtwesen des Phänomens zu entnehmen sind. Es scheidet sich uns im adäquat Gegebenen das ‚reell Gegebene‘, ‚reell Enthaltene‘ und das *ideell* Gegebene, als bloß ideales Korrelat ‚Enthaltene‘, was besagt, nicht enthalten im eigentlichen Sinn, eben dem reellen. Daß die Tischwahrnehmung Wahrnehmung von dem Tisch und so wie sie ist, Wahrnehmung von dem Tisch in einer bestimmter Orientierung ist, in der er sich von einer gewissen Seite zeigt, daß er also so geformt, gefärbt erscheint usw., das ist, wofern ich nur getreu ausdrücke, als was der Tisch da erscheint und ‚wie‘ er erscheint und nicht über das in dieser Wahrnehmung selbst erscheinende hinausgehe, eine zweifellose Wahrheit. Rein Gegebenes wird beschrieben, und so für jedes Bewußtsein. Aber nicht der erscheinende Tisch, seine erscheinenden Merkmale, seine erscheinende Orientierung usw. (und zwar genommen nicht als wirkliche Wirklichkeit, sondern rein als ‚Wahrgenommenes als solches‘) ist ‚reelles‘ Bestandteil der Wahrnehmung und nicht in dem Sinn in ihr, wie die Empfindungsinhalte in ihr sind, wie die Auffassung in ihr ist, die gesamte Erscheinung jetzt verstanden nicht als Erscheinendes, sondern als Bewußtsein von dem Erscheinendem” (Hua III/2, 544 și urm.).

real al corelatului, care devine astfel *ideal*. Dar, cum percepția este percepție a lucrului în "realitatea reală", soluția nu poate fi decât un idealism care se auto-suprimă imediat. "Fansic" și "ontic" – iată o terminologie care ne pune nu numai în fața distincției neelucidate până la capăt dintre manifestare și constituire, ci ne sugerează și o anterioritate a manifestării. Astfel, conceptul husserlian de "constituire", care pare să acorde subiectului un rol prea important, își găsește un fundament cu adevărat fenomenologic, întrucât orice constituire presupune un prealabil a-face-să-apară, precum și un fel de anterioritate care o pune în perspectivă și grație căreia situații fenomenologice precum acea *Bereitschaft*, obiectele îndoielnice, intenționalitatea intra-noematică nu sunt pur și simplu aruncate dincolo de hotarele fenomenologiei.

Răzbunarea obiectului

Am văzut imensele dificultăți produse de diferențierea, esențială pentru fenomenologia lui Husserl – și în general pentru orice fenomenologie -, dintre manifestare și constituire. Soluția lui Husserl se bazează pe ideea unei întrepătrunderi reciproce a celor două planuri în cadrul unui concept cuprinzător și foarte structurat: facem aici referire la conceptul de noemă, așa cum este el definit în *Ideen I*. Dincolo de aceasta, mai facem trimitere la structurile noematice duale ca, de exemplu, sens noematic/modificare intențională sau, nucleu noematic/straturi noematice.

Această structură, pe care preferăm să o denumim cu termenul de „sferă noematică”⁴¹, este definită în totalitate și sistematic conform principiului paralelismului noetic-noematic. De acest

⁴¹ Jan Patočka, *La sphère noématique et l'ouvert*, în *Papiers phénoménologiques*, texte établi et traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1995, p. 270.

principiu Husserl se folosește în asemenea măsură încât deseori îi forțează utilizarea, ca de exemplu în cazul structurilor etajate. Acest paralelism nu trebuie interpretat doar ca un principiu sau ca ghid noematic al construcției, ci trebuie înțeles și ca încercare de păstrare a unei dimensiuni manifestante; și aceasta în condițiile în care regimul de constituire atestă tendința sa „naturală” de a se prezenta drept sistem universal al oricărei constituirii posibile. Prin explicitarea radicală a ipotezelor analiticii fenomenologice, paralelismul noetic-noematic trebuie înțeles ca o relație între ființă (*Sein*) și aparență (*Erscheinen*) și tratat în continuare în termeni adecvați, și anume cei ai eterogenității și omogenității⁴².

Structurile noematice se limitează strict la explicitarea conținutului noțiunii de fenomen (în sensul fenomenologiei). Este în afara oricărui dubii faptul că o asemenea explicitare nu poate ocoli (așa cum am arătat deja) aspectele și momentele esențiale ale manifestării, iar analizele husserliene, într-adevăr, nu împiedică acest lucru. Singurul lucru care mai trebuie discutat este modalitatea fenomenologică prin care trebuie tratată legătura dintre cele două planuri. Astfel, ajungem la concluzia pe care o dezvoltă Michel Henry și observăm că terminologia folosită de el amintește de terminologia husserliană la care acesta a renunțat pe parcursul conceperii *Ideilor sale directe* și se plasează astfel la nivelul unei problematizări mai directe a manifestării, deși nu încă pe deplin fenomenologică (în sensul fenomenologiei „dezvoltate” a *Ideilor directe*).

⁴² Vezi Michel Henry, „Quatre principes de la phénoménologie”, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1/1991, p. 7.

Michel Henry este de părere că „reducția radicală a ființei la ‘aparență’ duce la inevitabila diferențiere a acestora”⁴³. El observă pe bună dreptate că noțiunea fenomenului se dezvăluie în urma analizei ca fiind o noțiune „dublă, ontică și simultan fenomenologică”, punându-și în același timp întrebarea: „cât mai este posibilă această sciziune a noțiunii fenomenului și încotro duce această distrugătoare ruptură din cadrul unității inițiale a ‘aparenței’ și ‘ființei’”⁴⁴.

În problema relației dintre manifestare și constituire ne mișcăm „pe o muchie îngustă”⁴⁵, cum scrie B. Waldenfels. Privilegiind programatic modalitatea intențională a percepției, Husserl pare să negligeze domeniul manifestării, pe când Michel Henry încearcă să-l deprecieze pe cel al constituirii. Metoda radicală la care apelează Michel Henry se bazează în ultimă instanță pe o procedură mundană, aceea a „excluderii”, dublată de o procedură regresivă. Aceasta duce la o nouă ambiguitate neproductivă datorată interferenței celor două planuri, ceea ce o metodă radicalizată ar fi trebuit, de fapt, să ocolească.

Ființa amenință astfel să ia o poziție favorizată; și asta nu pentru că ar fi tema privilegiată a cercetărilor sau pentru că ar putea constitui direcția oricărei analize fenomenologice (așa cum bine a prezentat Husserl), ci tocmai prin faptul că este exclusă brutal dintr-o structură (configurație) care nu se poate lipsi de ea. Astfel, ea apare ferm în dimensiunea sa amenințătoare, asemenea unui spirit neliștit. Se observă că aici funcția aparenței ori încearcă să câștige supremația în fața ființei, ori încearcă o nouă

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Bernhard Waldenfels, *Husserls Verstrickung in die Erfahrung*, în: Edmund Husserl, *Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften*, ediție îngrijită de B. Waldenfels, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, p. 268.

împotrivire în fața mundanului supralicitînd manifestarea ca moment specific. Răspunsul la această problemă nu poate fi nici cooptarea funcției manifestării în cadrul ființei (ca la Heidegger) și nici o nouă împotrivire în fața atacului mundanului și un excedent al manifestării ca moment singularizat (poziția lui Henry⁴⁶). Michel Henry, a cărui procedură aproape că exclude obiectul, reușește să clarifice nivelul manifestării în cele mai mici amănunte. Dar se pare că a uitat de etapa obligatorie a revenirii la obiect. Ca urmare a unui asemenea neajuns, nevoia unei noi reducții fenomenologice apare ca recurentă.

Urmând această cale, fenomenologia lui Henry pare a se prezenta drept o nouă filosofie a conștiinței. Nimic mai fals! În pofida excluderii sale perseverente, obiectul ajunge mereu la ființa sa fenomenologică. Plasarea accentului pe structurile aparenței – adică tocmai ceea ce face Michel Henry în opera sa fundamentală din 1963⁴⁷ – nu trebuie să treacă peste teleologia unei explicitări fenomenologice a lumii și a ființei. Doar ținând seama de această relație se înțelege de ce Michel Henry aprobă aici fără rețineri concepția lui Husserl, conform căreia obiectul general nu trebuie căutat în *cogitatio*, el trebuind să fie ceea ce este⁴⁸. Altfel spus: numai în dimensiunea sa fenomenologică (ca urmare a reducției, cum se spune de obicei) obiectul – și în general orice transcendență – poate să ajungă la sine însuși. Acest *soi-même* care se naște în actul cunoașterii de sine – cum obișnuiește să susțină Michel Henry, și anume într-un mod care amenință să facă din fenomenologie o formă a metafizicii – este o

⁴⁶ Vezi Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1990², p. 346.

⁴⁷ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963.

⁴⁸ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990, p. 93.

„posibilitate internă” a fiecărui sine⁴⁹. Fiecare sine indică „într-un mod misterios”⁵⁰, în ciuda exteriorității sale, o posibilitate internă.

Analiza lui Henry asupra unui lucru obiectiv, redată în continuare, confirmă ideea pe care dorim să o susținem: „Dacă zidul are un ‘sine’, astfel încât să ni se poată arăta în sine și anume în exterioritatea sa raportată la sine însuși, atunci aceasta se datorează numai faptului că această exterioritate se afectează pe sine conform fenomenalității pathice a unei afectări de sine, caz în care nu mai vorbim despre o exterioritate, ci despre deja numita ipseitate. Cum aceasta aparține, ca auto-donare (*Selbstgegebenheit*) unei donări (*Gebung*), oricare ar fi aceasta, și în primul rând celei a zidului, aceasta din urmă, ca oricare ființă, poate avea un ,sine’ numai ca fenomen în cadrul unei asemenea donări și doar prin aceasta. În aceeași măsură cu donarea, acestui ‘sine’ al ființei îi aparține ,sinele’ propriu, prin care el poate fi văzut în sine: ‘sinele’ revine donării sale în ultimă instanță, deci auto-donării acesteia, a cărei esență este identică cu cea a oricărei ipseități posibile”⁵¹. Înseamnă acest lucru că separația radicală a auto-donării nu este delimitarea unei instanțe care se află într-o relație de exterioritate cu fenomenul de auto-donare și, prin aceasta, și cu obiectul? Ajungem astfel la acea *cogitatio* cartesiană, la care se referă mereu atât Husserl cât și Henry, și care este pentru acesta din urmă forma de exprimare a unei restrângeri (*étreinte*)⁵².

Dar ce înseamnă faptul că fiecare sine face referire „în mod misterios” la sine însuși? Ce fel de referire este numită aici? Suntem de părere că este vorba aici despre o ontologie formală

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem. În fond, cum se va putea constata în *infra*, cap. 6, nu este vorba de nimic misterios.

⁵¹ Ibidem.

⁵² *Idem*, p. 74–75.

susținută de o transpunere analogică neclară și care hrănește teama de a cădea pradă ideii mundane a reducției. Acea componentă a procesului reducției care este dependentă de *fenomenalizare* și care face din reducție o simplă „excludere” nu este încă elucidată. Obiectul poate fi, pe această cale, inversat cu întreaga sa exterioritate, fără a fi însă în cele din urmă îngrădită capacitatea sa de separare de planul fenomenologic.

Recâștigarea fenomenalității

În ciuda neclarității în această privință, sistemul husserlian al constituirii universale este capabil să recâștige nivelul manifestării, chiar dacă aceasta se întâmplă involuntar și mai degrabă inconștient. Procedura husserliană, concentrată cu prioritate asupra recâștigării obiectului, îl așează pe acesta într-o dimensiune nouă, și anume într-o dimensiune fenomenologică. Cum se poate însă conceptualiza această dimensiune? Care sunt legile hotărâtoare în cadrul acestui domeniu? Și care este, în cele din urmă, statutul propriu al acestui domeniu? Acestea sunt întrebări care rămân deschise. Prin ideea pe care am descris-o cu ajutorul termenului de „sferă noematică”, Husserl a deschis o cale; Michel Henry cercetează la rândul său posibilitățile imprevizibile care pot fi puse la dispoziție de imanența concepută în mod radical și de puterea afectivității. Aceste două perspective fenomenologice se întâlnesc – în ciuda numeroaselor diferențe – în ideea că problematica fundamentală a fenomenologiei se referă la relația dintre constituire și manifestare. Dincolo de aceasta, problema trebuie tratată pur fenomenologic. Ne gândim aici la termenii de omogenitate și eterogenitate. O asemenea tratare evită atât imaginea unei legături directe cu onticul (așa cum Husserl a păstrat-o până la *Ideen I* sau Heidegger în manieră programatică

după Kehre) cât și exclusivitatea unui „idealism” (dacă ne referim aici la Husserl) pe care analizele propriu-zise cu greu îl mai susțin⁵³.

⁵³ Vezi în acest sens și J. Benoist, *En lisant (le premier) Husserl. Le concept de phénomène et la possibilité d'une phénoménologie asubjective*, în: C. Axelos etc., *De la création poétique. Autour de l'oeuvre de Jacques Garelli*, vol. 2 *Penser le poème*, Encre Marine, 2000, p. 176-178.

Bibliografia utilizată

(împreună cu siglele corespunzătoare)¹

I. Textele lui Edmund Husserl

a) **Gesammelte Werke**

(Husserliana, den Haag, Martinus Nijhoff, 1950-)

Hua I *Husserliana*, Band I, *Cartesianische Meditationen* [sigla CM] und *Pariser Vorträge*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1950; trad. rom. de Ion Copoeru *Meditații cartesiene. O introducere în fenomenologie*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 1994.

Hua II *Husserliana*, Band II, *Die Idee der phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1950.

¹ Bibliografia disponibilă azi numai pentru cele câteva teme tratate de noi aici ar cuprinde câteva sute de pagini. Pentru o imagine panoramică asupra principalelor surse bibliografice, trimitem la cercetarea bibliografică întreprinsă de Alexandru Boboc în Edmund Husserl, *Scriseri filosofice alese și Criza umanității europene și filosofia* (vezi *infra*). Reține atenția îndeosebi schița pentru o istorie a „Husserl-Forschung” în România. Am mai adăuga numai la capitolul „reviste” următoarele publicații de dată mai recentă: „Alter” (Fontenay-aux-Roses), „Epokhè” (Grenoble, J. Millon), „Études phénoménologiques” (Bruxelles, Ousia) „Recherches husserliennes” (Bruxelles, Faculté universitaire de Saint-Louis). O investigație pe Internet, pornind de la pagina web „Husserl” furnizează date foarte importante îndeosebi cu privire la cercetările întreprinse în spațiul anglofon.

Hua III/1 Husserliana, Band III/1, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in der reine Phänomenologie, text der 1.-3. Auflage, den Haag, Martinus Nijhoff, 1976; [sigla Ideen I] (publicat pentru prima dată în Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band I, Halle, Max Niemayer, 1913)

Hua III/2 Husserliana, Band III/2 Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Ergänzende Texte (1912-1929), neu herausgegeben von Karl Schuhmann, den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

Hua XI Husserliana, Band XI, Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, herausgegeben von Margot Fleischer, den Haag, Martinus Nijhoff, Husserliana, Band XI, 1966.

Hua XXIII Husserliana, Band XXIII, Phantasie, Bidsbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925), herausgegeben von Eduard Marbach, the Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers, 1980.

Hua XXIV Husserliana, Band 24, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-07, herausgegeben von Ulrich Melle, M. Nijhoff, la Hague, 1984.

Hua XXVI Husserliana, Band XXVI, Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908, hrsg. von Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, 1987.

b) Texte separate

AL Articles sur la logique. 1890-1913, Paris, P.U.F., 1975.

Criza umanității europene și filosofia, traducere, note și comentarii de Alexandru Boboc, București, Paideia, 1997.

EPh II Erste Philosophie (1923-1924), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologische Reduktion, den Haag, Martinus Nijhoff, 1959; trad. fr. Philosophie première (1923-1924), deuxième partie: Théorie de la réduction phénoménologique, vol. II, Paris, P.U.F., 1972.

EU Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur genealogie der Logik, zweite unveränderte Auflage, Hamburg, Claasen & Goverts, 1954; trad. fr. Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique, Paris, P.U.F., 1970.

FTL *Formale und transzendente Logik (Husserliana, Band XVII)*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.; trad. fr. *Logique formelle et logique transcendente. Essai d'une critique de la raison logique*, Paris, P.U.F., 1965.

HT Husserl – Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)* présentation, traductions, notes, remarques et index par Jacques English, Paris, Vrin, 1993.

Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică, Cartea întâi: *Introducere generală în fenomenologia pură*, traducere de Chr, Ferencz-Flatz, Humanitas, Colectia Acta Phaenomenologica, București, 2011.

Ideen I *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in der reine Phänomenologie – V. Hua III/1*. trad. fr. de Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Editions Gallimard, 1950. (Indicăm întotdeauna paginația ediției originale din 1913)

Ideen II *Ideen zu...*, *Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, herausgegeben von Marly Biemel, den Haag, Martinus Nijhoff, 1952; trad. fr. de Eliane Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre Second: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, P.U.F., 1982. (Indicăm întotdeauna paginația ediției germane)

Ideen III *Ideen zu...*, *Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, Hua V*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1952; trad. fr. de D. Tiffenau, *La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, P.U.F., 1993.

LU *Logische Untersuchungen, Band I – II, Zweite, umgearbeitete Auflage*, Halle a. d. S., Max Niemayer, 1913; trad. fr. *Recherches logiques*, tomes I–III, Paris, P.U.F., 1959-1974.

MC *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. de G. Pfeiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1986; trad. rom. *Meditații carteziene*, București, Humanitas, 1995.

PFP *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1991.

Scrieri filosofice alese, traducere, prefață, note și comentarii de Alexandru Boboc, București, Editura Academiei Române, 1993.

Ion Copoeru

VB *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, herausgegeben von Ursula Panzer, Dordrecht/Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

ViZ *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Niemayer, 1928; tr. fr. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, deuxième édition, Paris, P.U.F., 1983.

II. Alți autori

a) volume

de ALMEIDA, Guido Antônio - *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, den Haag, M. Nijhoff, 1972, col. „Phaenomenologica”, vol. 47.

ASEMISSEN, Hermann Ulrich - *Strukturanalytischen Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Köln, Kölner Universitäts Verlag, seria „Kantstudien”, vol 73, 1957.

BENOIST, Jocelyn - *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, P.U.F., col. «Epiméthée», 1997.

BERNET, Rudolf - *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1994.

BOBOC, Alexandru - *Limbaș și ontologie. Semiotica și filosofia modernă a limbajului*, București, Editura didactică și pedagogică, 1997,

- *Semiotică și filosofie. Texte de referință*, București, Editura didactică și pedagogică, 1998.

BOEHM, Rudolf - *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, vol. II *Studien zur Phänomenologie der Epoche*, The Hague/Boston/Londo, M. Nijhoff, 1981

BRENTANO, Franz - *Die Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, Felix Meiner, 1924; tr. fr. *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Aubier, 1944.

- DASTUR, Françoise - *Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, Encre Marine, 1994.
- DESCARTES, René - *Meditații metafizice*, în românește de Ion Papuc, București, Crater, 1993; v. și *Două tratate filosofice. Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, traduse de Constantin Noica, București, Humanitas, 1992.
- DEPRAZ, Natalie, Varela, Francisco J. , Pierre Vermersch - *A l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*, Zeta Books, Collection « Phenomenological Workshop Texts », Bucarest, 2011.
- DRUMMOND, John J. - *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism. Noema and Object*, Dordrecht/Boston/London..., Kluwer Academic Publishers, 1990.
- FINK, Eugen - *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, trad. fr. *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974.
- *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen&Neumann, 1990.
- FISSETTE, Denis - *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Paris, Editions de l'Eclat, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg - *Wahrheit und Methode*, trad. fr. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil.
- GIL, Fernando - *Traité de l'évidence*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1993.
- GRANEL, Gérard - *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.
- GURWITSCH, Aron - *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, 1957.
- HEIDEGGER, Martin - *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975; tr. fr. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.
- *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe Band 63, Frankfurt am main, Vittorio Klostermann, 1988.

Ion Copoeru

- *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemayer, 1941; trad. fr. *Être et temps* de Emmanuel Martineau, Authentica, 1985.

- *Repere pe drumul gândirii*, traducere și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Editura politică, 1988.

HENRY, Michel - *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

- *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963.

von HERRMANN, F.-W. - *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Maisenheim am Glan, Anton Hain, 1964.

KANT, Immanuel - *Critica rațiunii pure*, București, Editura științifică, 1969.

- *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, trad. fr. de Paul Mouy, *La dissertation de 1770*, ediție bilingvă, Paris, Vrin, 1995.

LEVINAS, Emmanuel - *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1984.

- *Le temps et l'autre*, Paris, P.U.F., 1979.

- *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1970.

MEINONG, Alexius - *Über Gegenstände höherer Ordnung und ihr Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*, în *GA II Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1913.

- *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1915.

MONTAVONT, Anne - *De la Phénoménologie génétique: passivité, vie et affection chez Husserl*, thèse de doctorat, Université de Picardie - Jules Verne - Amiens, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice - *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

NANCY, Jean-Luc - *Le sens du monde*, Editions Galilee, Paris, 1993.

PÂRVU, Ilie - *Infinitul și infinitatea lumii*, București, Editura politică, 1985.

PATOČKA, Jan - *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992.

- *Le monde naturel comme problème philosophique*, la Haye, Martinus Nijhoff, col. „Phaenomenologica”, vol.68, 1976.
- *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht/ Boston/ London..., Kluwer, col. „Phaenomenologica”, vol.110, 1988.
- *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.

Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1988.

RICHIR, Marc - *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987.

RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paul - Paris, Seuil, 1986.

ROMBACH, H. - *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Freiburg/ München, Alber Verlag, 1980.

SCHUHMAN, Karl - *Die Dialektik der Phänomenologie II: Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Historisch-analytische Monographie über Husserls "Ideen I"*, den Haag, Martinus Nijhoff, col. „Phaenomenologica”, Band 57, 1973.

- *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, den Haag, Martinus Nijhof, 1971.

SIMMEL, Georg - *Esthétique du portrait*, în Georg Simmel, *Esthétique sociologique*, Introduction de Philippe Marty, traduction de Lambert Barthélémy, Michel Collomb, Philippe Marty et Florence Thérond, Collection "Pensée allemande et européenne", Presses de l'Université Laval/Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007.

STEINBOCK, Anthony J. - *Home and Beyond. Generative Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1996.

b) studii și articole

BOBOC, Alexandru - *Semantik und Ontologie. Interpretatione und „Möglich Welten"*, în D.N. Basta, S. Žunjić, M. Kozomara, *Kriza i perspektive Filozofije*, Beograd, Tersi, 1995.

DASTUR, Françoise - *Le concept de monde chez Heidegger après Être et temps*, în „Alter”, Fontenay-aux-Roses, Editions Alter, nr. 6, 1998.

- *Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger*, în „Alter”, nr. 1, 1993, p. 385-401.

COPOER, Ion - *Studia Phaenomenologica*, vol. II, Nr. 3-4, Humanitas, 2002, p. 25-43.

« Centration et décentration dans la phénoménologie pure husserlienne (le cas du noyau noématique) », in « *Studia Phenomenologica* », No. 1, Bucharest, 2001, p. 45-60.

« *Epoché et monde* », in *Analele Universității București – Filosofie*, București, anul XLVII, 1998, p. 23–37.

DEPRAZ, Natalie - *Le monde entre cosmos et univers. Du rôle méthodique de l'imagination dans l'élargissement de l'expérience du monde du chez-soi aux mondes lointains*, în „Alter”, 6/1998.

ENGLISH, Jacques - *Présentation de Husserl – Twardowski*, op. cit., p. 10-83.

FINK, Eugen - *Sur le concept phénoménologique de monde (1930 et 1934) et Esquisses pour l'écrit: „Monde et concept de monde, une recherche théorétique du problème” (1935)*, dans „*Les Cahiers de Philosophie*”, no. 15/16, 1992, p. 71 - 88.

FØLLESDAL, Dagfinn - *Husserl's Notion of Noema*, dans „*Journal of Philosophy*”, 66, p. 680-687; nous citons ce texte d'après sa reprise dans Hubert L. Dreyfus et al.(ed.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Sciences*, Cambridge, M.I.T. Press, 1982, p.73-80.

HEIDEGGER, Martin - *Mein Weg in die Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemayer Verlag, 1969; trad. fr. *Mon chemin de pensée et la phénoménologie*, în Martin Heidegger, *Questions IV*, p. 161 - 175

JANSSEN, Paul - *Darstellung und Gegenstand – Über Notwendigkeit und UnMöglichkeit verbindlichen Sprechens in der Philosophie*, dans Paul Janssen et al., *Philosophie der UnVerbindlichkeit. Einführungen in ein ausstehendes Denken*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995, p. 11 - 120.

KELKEL, Arion L. - *Avant-propos du traducteur*, dans Edmund Husserl, *Philosophie première*, vol. II, Paris, P.U.F., 1972.

KÜNG, Guido - *Das Noema als reelles Moment*, dans *Phenomenological Perspectives. Historical and Systematic Essays in Honour of Herbert Spiegelberg*, the Hague, Martinus Nijhoff, col. „Phaenomenologica”, vol.62, p.151-153.

- LANGSDORF, Lenore - *The Noema as Intentional Entity: A Critique of Føllesdal*, dans "The Review of Metaphysics", 37, 1984.
- MISKIEWICZ, Wioletta - *Le sphinx de la connaissance: Husserl et l'énigme de l'a priori corrélationnel*, dans „Revue de Métaphysique et Morale”, 99, 3, 1994, p. 345 - 364.
- RABANAQUE, Luis Román - *Passives Noema und die analytische Interpretation*, dans „Husserl Studies”, 10, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 65 – 80.
- *Tiempo y Nóema*, dans „Revista Venezolana de Filosofía”, 26, 1990, p. 67 – 95.
- RICOEUR, Paul - *Introduction à „Ideen I” de E. Husserl*, dans *Idées directrices...*, p. XI – XXXIX.
- SARTRE, Jean-Paul - *Une idée fondamentale de la phénoménologie: l'intentionnalité*, dans *La transcendance de l'ego*, Paris, Gallimard, 1966, p. 109 – 113.
- SCHUHMAN, Karl - *Husserl's Concept of Noema: A Daubertian Critique*, dans „Topoi”, 8, 1, 1989, p. 53-61.
- SCHUHMAN, Karl și SMITH, Barry - *Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I*, în „Review of Metaphysics”, 39 (1985), 763-93.
- SMITH, David W. - *Husserl's Philosophy of Mind*, dans *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. 4, the Hague, Martinus Nijhoff, 1981.

Index nominorum¹

- Almeida, 114, 230
Asemissen, 114, 230
Benoist, 143, 148, 226, 230
Berger, 85
Bergson, 92, 94
Bernet, 80, 230
Boboc, 36, 141, 227, 228, 229, 230, 233
Boehm, 71, 230
Bolzano, 144, 147
Brentano, 99, 100, 116, 146, 155, 201, 230
Cărtărescu, 108
Celms, 131
Conrad-Martius, 130
Dastur, 17, 59, 231, 233
Daubert, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 181
Depraz, 56, 234
Descartes, 13, 15, 47, 48, 53, 76, 78, 231
Dilthey, 91, 92, 93, 94, 96, 192
Dreyfus, 149, 155, 234
Drummond, 167, 231
English, 145, 229, 234
Escoubas, 26, 229
Fink, 22, 23, 28, 60, 76, 97, 231, 234
Fisette, 149, 153, 231
Føllesdal, 132, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 234, 235
Frege, 142, 143, 147
Gadamer, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 231
Gil, 177, 178, 231
Granel, 178, 231
Gurwitsch, 67, 84, 128, 131, 155, 156, 157, 158, 159, 191, 231, 255
Haar, 97
Hegel, 91, 92, 94
Heidegger, 15, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 67, 74, 90, 92, 96, 97, 104, 130, 140, 176, 192, 223, 225, 231, 233, 234, 254
Henry, 32, 90, 94, 199, 200, 201, 206, 221, 222, 223, 224, 225, 232
Herder, 192
Herrmann, 60, 232

¹ Lipsește titlul „Husserl”, a cărui ocurență este mult prea frecventă pentru a mai fi semnificativă.

Ion Copoeru

- Ingarden, 63, 76
James, 107, 156, 159
Janicaud, 156
Janssen, 126, 234
Kant, 35, 36, 41, 72, 76, 93, 191, 232
Kelkel, 234
Küng, 234
Langsdorf, 132, 235
Leibniz, 36
Levinas, 90, 134, 176, 229, 232
Lotze, 192
Mach, 93
Marbach, 228
Meinong, 149, 185, 232
Merleau-Ponty, 54, 63, 82, 154, 155, 232
Miskiewicz, 134, 135, 235
Montavont, 97, 232
Nancy, 144, 232
Natorp, 93, 94
Nietzsche, 92
Pârvu, 36, 232
Patočka, 140
Patočka, 18, 21, 31, 39, 44, 53, 54, 64, 67, 77, 78, 79, 99, 136, 137, 139, 140, 220, 232
Proust, 107, 108, 233
Rabanaque, 154, 235
Richir, 103, 233
Ricoeur, 38, 48, 50, 51, 100, 143, 164, 229, 233, 235
Rombach, 26, 233
Sartre, 113, 235
Schiller, 92
Schleiermacher, 92
Schuhmann, 37, 38, 54, 77, 127, 128, 130, 192, 210, 228, 233, 235
Shpet, 131
Smith, Barry, 130, 235
Smith, David W., 155, 235
Steinbock, 168, 176, 233
Stumpf, 101, 145
Twardowski, 145, 146, 147, 229, 234
Waldenfels, 222

Cuprins

Introducere la ediția a II-a. Sensul faptului-de-a-apărea.....	7
Introducere la ediția I.....	13
I. „Aparență” și „sens”	16
II. Analitica intențională (schiță preliminară).....	19
Capitolul I. Lumea.....	31
I. Lumea ca „formă” generală a multiplicităților comparative ...	33
II. Conversii ale privirii și răsturnări ale raportului „conștiință” – „lume”. Problema apariției (manifestării) lumii.....	39
III. Teza generală a lumii.....	47
IV. Lumea ca „Umwelt” (Husserl și Heidegger)	56
Capitolul II. Epoché.....	63
I. Epoché ca operație efectuată în atitudinea naturală.....	64
II. Epoché ca și conversie de valoare a lumii practice	74
III. Universalizarea epoché	77
IV. Reducție, noemă și non-coincidență.....	80
Capitolul III. Trăirea.....	87
I. Considerații privitoare la metodă	88
II. Chestiuni terminologice.....	91

a) Trăirea.....	91
b) Viața.....	94
c) Fenomenul.....	99
III. Primă caracterizare a trăirii: „inexactitudinea”	106
IV. Pluri-dimensionalitatea trăirii;	
„interferența” noetico-noematică	109
V. Reflexivitatea internă a trăirii; trăirea intențională	110
VI. Senzația ca trăire intențională	114
Capitolul IV. Corelația noetico-noematică	119
I. Unitatea noemei	120
II. Dificultățile unei analize noetice.....	124
III. Critica realistă a noemei (J. Daubert).....	127
IV. Corelația noetico-noematică	132
V. Intenționalitatea văzută în cadre corelaționale	134
Capitolul V. Sfera noematică.....	139
I. Noemă și semnificație	141
II. Chestiunea obiectului (Gegenstandstheorie	
vs fenomenologie a trăirilor cognitive)	145
III. Statutul noematicului	149
a) Noema ca și „concept” (poziția lui Føllesdal).....	149
b) Noema ca și „percept” (poziția lui Gurwitsch)	155
c) Noema: concept sau percept?	159
IV. „Sensul obiectiv”; sens și noemă.....	161
V. Cercetare asupra centralității nucleului noematic.....	169
a) Centralitate și corelație noetico-noematică	169
b) Centralitate și corp propriu	171
c) Centralitate și fondare corelațională.....	175
d) Centrare – decentrare.....	178
VI. Structura noemei complete.....	180
a) Prima grupă de modificări intenționale	
(modurile donării)	182

b) A doua grupa de modificări intenționale (caracterele noematice)	183
c) Modificări intenționale reiterate și neutralizante	185
d) Articulațiile noemei complete.....	186
Concluzii	189
Puterea universală a sensului și dinlăuntrul sensului	189
Formele elementare ale constituirii (un exercițiu de „geometrie” a câmpului fenomenologic)	194
Supliment. Constituie și manifestare.....	199
O problemă fundamentală a fenomenologiei – fenomenalizarea...	200
Noeticul între primaritate și (auto-)îndepărtare	202
Fansic și ontic.....	208
Manifestare în constituire	214
Răzbunarea obiectului.....	220
Recâștigarea fenomenalității.....	225
Bibliografia utilizată	227
I. Textele lui Edmund Husserl.....	227
a) Gesammelte Werke (Husserliana, den Haag, Martinus Nijhoff, 1950-)	227
b) Texte separate.....	228
II. Alți autori	230
a) volume.....	230
b) studii și articole	233
Index nominorum.....	237



ISBN: 978-973-595-812-1